ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 141

Mahmoud Darabseh

Die Kritik der Prosa bei den Arabern

(vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts)



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1990

Darabseh · Die Kritik der Prosa

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 141

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 141

Mahmoud Darabseh

Die Kritik der Prosa bei den Arabern

(vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts)

KS

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1990

Gedruckt mit Unterstützung
des Deutschen Akademischen Austauschdienstes

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Darabseh, Mahmoud:
Die Kritik der Prosa bei den Arabern : (vom 3./9. Jh. bis zum Ende des 5./11. Jh.) / Mahmoud Darabseh. - Berlin : Schwarz, 1990
(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 141)
Zugl.: Saarbrücken, Univ., Diss., 1990
ISBN 3-922968-84-8
NE: GT

WG: 58 DBN 90.091942.6 90.06.12
9047 gb

ISBN 3-922968-84-8
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-1000 Berlin 42

VORWORT

Das Thema der Arbeit, die Theorie der Prosa in der arabischen Literaturkritik des Mittelalters bis zum Ende des 11.Jahrhunderts, ist von der modernen Forschung bisher kaum behandelt worden. Die Gründe dafür liegen in erster Linie in der Eigenart der klassischen arabischen Literatur.

Seit vorislamischer Zeit verfügt sie über eine bedeutende Dichtung, die nicht nur der Unterhaltung diente, sondern verschiedene andere soziale Funktionen hatte. Ein Prosastil von literarischem Rang entwickelte sich dagegen erst allmählich in der städtischen Gesellschaft der Umayyadenzeit, vor allem in den Kanzleien, trotz einiger Vorstufen in der vor- und frühislamischen Epoche.

So ist es zu erklären, daß die mittelalterliche Literaturtheorie sich zunächst fast ausschließlich der Dichtung zugewandt hat, die bis in das 10. Jahrhundert höher eingestuft wurde als die Prosa. Erst im Spätmittelalter änderte sich diese Einstellung. Der großen Zahl arabischer Quellen zur Poetik steht daher nur ein vergleichsweise geringes Quellenmaterial zur Kritik der Prosa gegenüber. Zum Teil wird die Prosa im Rahmen der Poetik, zur genaueren Abgrenzung und Definition der Poesie, behandelt.

Auf Grund dieser günstigen Quellenlage hat sich die Arabistik seit dem 19. Jahrhundert bis in unsere Zeit intensiv mit der arabischen Poetik befaßt, so daß heute zahlreiche Spezialstudien zu diesem Thema vorliegen. Die Kritik der Prosa dagegen ist bisher nur im Rahmen anderer Forschungsvorhaben, nicht monographisch, untersucht worden. Dennoch kann man nachweisen, daß die Kritiker des Mittelalters theoretische Vorstellungen zur Prosaliteratur und ästhetische Kriterien für ihre Beurteilung entwickelt haben. Es ist das Ziel meiner Arbeit

diese Vorstellungen und Kriterien, sowie ihre sozialen Voraussetzungen, auf der Grundlage der Quellen zu analysieren und darzustellen.

Die zeitliche Abgrenzung des Themas, vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts, hat folgende Gründe:

1. Vor dem 3./9. Jahrhundert gab es keine literaturtheoretischen Schriften bei den Arabern, sondern nur einzelne Bemerkungen und Hinweise, die in späteren Werken wiederaufgegriffen wurden.
2. Die arabische Literaturkritik entwickelte sich zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert. Das bedeutet nicht, daß nach dem 11. Jahrhundert keine originellen Werke über Literaturkritik mehr entstanden sind. Aber das sind vereinzelte Erscheinungen wie z.B. "Das geläufige Sprichwort: Über die Bildung des Sekretärs und des Dichters" (*al-Maṯal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šā'ir*) von Ibn al-Aṯīr (st. 432/1240). Die schöpferische Phase der arabischen Literaturtheorie war mit dem 11. Jahrhundert abgeschlossen; spätere Werke sind vor allem Zusammenfassungen und Kommentare der früheren Schriften.

Mein Dank gebührt vor allem Frau Prof. Dr. Renate Jacobi, die diese Arbeit nicht nur angeregt, sondern ständig mit großem Interesse und zahlreichen wertvollen Ratschlägen betreut hat.

Frau Prof. Dr. Angelika Neuwirth danke ich für ihre Unterstützung.

Mein Dank gilt auch Herrn Dr. Gerd Puin für seine Hilfsbereitschaft, vor allem in Formulierungsfragen.

Meinen Kommilitoninnen Frau Daniela Beißel und Frau Marietta Heinrich danke ich für ihre Hilfe.

Weiterhin danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Yarmouk-Universität (Jordanien) für die Gewährung eines Stipendiums in der Bundesrepublik Deutschland.

EINLEITUNG

I. Der Begriff der Prosa

Nach der heute in der Literaturwissenschaft allgemein üblichen Definition ist Prosa "die nicht durch Metrum oder Reim gebundene, im Akzent freie Redeweise der Umgangssprache im Gegensatz zur Poesie im engeren Sinne, doch auch z.T. rhythmisch gestaltet. ... Die Poesie wendet sich mehr an die Phantasie der Zuhörer .., die Prosa mehr an den Verstand als abstraktes Denkvermögen..."[1]. Eduard Norden hält die Unterscheidung von Prosa und Poesie für sekundär. Er vermag in den "primitivsten Äußerungen der gehobenen Redeweise der verschiedensten Völker auf unterschiedlichen Kulturstufen" keine klare Grenze zwischen Prosa und Poesie zu entdecken[2].

Auch die arabische Literaturtheorie des Mittelalters unterschied Poesie und Prosa im wesentlichen nach formalen Kriterien. Prosa (*naṯr*) ist danach eine sprachliche Äußerung, die nicht durch Metrum und Reim gebunden ist. Dies wurde am deutlichsten von Ibn Rašīq (st. 456/1063) formuliert:

> "Die "Rede" (*kalām*) der Araber besteht aus zwei Arten: Gebundene und ungebundene" (*kalāmu l-ʿarabi nauʿān: manẓūmun wa-manṯūrun*)"[3].

In ihrer kritischen Reflektion der beiden Gattungen gehen die arabischen Gelehrten jedoch über die rein formale Definition hinaus und kommen auf dem Wege der Deskription und Wertung zu weitergehenden Unterscheidungen. Diese 'Kritik der Prosa' ist der Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Wir verstehen darunter die literaturwissenschaftliche Untersuchung von Prosatexten durch die arabischen Gelehrten, d.h. die Charakterisierung des Aufbaus und der Sprache dieser Texte, die Einteilung in verschiedene Gattungen, das Aufstellen von Stilkriterien und die Bewertung einzelner Werke und Autoren anhand dieser Kriterien. Wir weisen jedoch bereits an dieser Stelle darauf hin, daß nur ein Bruchteil der reichen arabischen Prosaliteratur Gegenstand kritischer Betrachtung

---

1. Von Wilpert, Sachwörterbuch: Prosa. vgl. Lotman, Literarische Texte 154
2. Kunstprosa I 30
3. ʿUmda I 19

geworden ist. Narrative Prosa, die ein wesentlicher Untersuchungsgegenstand der europäischen Prosakritik ist, wird von der arabischen Literaturkritik ignoriert. Die Gründe dafür werden wir im Lauf der Arbeit herauszuarbeiten versuchen.

Das erste Werk, in dem wir theoretische Bemerkungen über Prosaliteratur finden, stammt von al-Ǧāḥiẓ (st. 255/868) "Die Vornehmheit des Ausdrucks und Klarheit der Darlegung" (*al-Bayān wa-t-tabyīn*).

Eine Blütezeit erlebte die Kritik der Prosa im 4./10. und 5./11. Jahrhundert, also zur Zeit der großen Kanzleien. Hier sind insbesondere die Lehrbücher für Sekretäre zu nennen[4], zum Beispiel Ibn Qutaiba (st. 276/889) "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*), Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 336/947) "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*), Ibn Durastawaih (st. 347/1055) "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-kuttāb*), ʿAlī b. Ḫalaf al-Kātib (st. um Mitte des 5./11. Jahrhunderts) "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) und Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Ḥumaidī (st. 488/1095) "Buch zum leichteren Erlernen des Briefeschreibens" (*Tashīl as-sabīl ilā taʿallum at-tarsīl*).

Umfangreiche Werke über literarische Briefe, "Streitgespräch" (*ǧadal*) und "Reden" (*ḫuṭab*) haben al-Ǧāḥiẓ, Ibn Wahb al-Kātib (st. um 337/948) und Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī (st. 402/1011) verfaßt. Wir werden sie in der vorliegenden Arbeit mehrfach benutzen.

In unserer Untersuchung beschränken wir uns im wesentlichen auf die Prosakritik vom 3./9. bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts, die wir unter folgenden Gesichtspunkten betrachten:

A. Welche Prosaarten gibt es in vorislamischer Zeit bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts?

B. Gibt es einen Begriff der Prosa im Gegensatz zur Poesie?

C. Lassen sich Kriterien für die Bewertung der Prosa nachweisen?

---

4. Eine ausführliche Behandlung der Kanzleischreiber findet sich bei Roemer, Staatsschreiben 5-6. vgl. Islam, Kātib E.I[2] 754-760

D. Welche Arten der Prosaliteratur waren für die arabischen Kritiker von Interesse?

E. Warum haben die arabischen Kritiker manche Gattungen vernachlässigt?

II. Zum besonderen Verhältnis der arabischen Kritiker zur Prosa

Bereits für die vorislamische Zeit können wir auf eine Anzahl verschiedener mündlich tradierter Gattungen von Prosaliteratur schließen. Dies sind "Reden" (*ḫuṭab*), "Sprichwörter" (*amṯāl*) und "Reimprosa der Wahrsager" (*sağʿ al-kuhhān*), außerdem Erzählungen (*qaṣaṣ*) und historische Berichte (*aḫbār*) über die "Schlachtentage der Araber" (*aiyām al-ʿarab*).[5] In frühislamischer Zeit kamen andere Formen hinzu: "Briefe" (*rasāʾil*), "Testamente" (*waṣāyā*), die "Prophetentradition" (*ḥadīṯ*)[6], die "Disputation" (*ğadal, ḥadīṯ*) und die *Maqāmen*[7], während die Gattung der "Rede" (*ḫiṭāba*) weiterentwickelt wurde.[8]

Nur ein geringer Teil der reichen klassischen arabischen Prosaliteratur ist jedoch Gegenstand kritischer Betrachtung. Die Gründe dafür sind komplex und sollen im Laufe der Arbeit zur Sprache kommen.

Vorauszuschicken ist, daß im Horizont der arabischen Kritiker nur zwei große Bereiche des literarischen Ausdrucks realisiert werden: "Gebundene Rede" (*naẓm*; wörtlich: "Aufgereihtes", nämlich in Versen) und "ungebundene Rede" (*naṯr*; wörtlich: "Verstreutes") (siehe oben).

Der Oberbegriff für Prosa und Poesie ist *adab*[9]. Al-Mubarrad (st. 285/898) sagt mit Bezug auf sein Werk "Das vollkommene Buch über Sprache und Adab" (*Kitāb al-kāmil fī l-luġa wa-l-adab*):

---

5. vgl. Iṣbahānī, Aġānī I 68-78, Ibn al-Aṯīr, Kāmil I 523-539, al-Ḥalabī, Sīra I 88-89, ʿAlī, Mufaṣṣal VIII 373, Ḍaif, Naṯr 15ff, Meyer, Aiyām al-ʿarab 25ff und Lichtenstadter, Arabic Literature 28ff.
6. vgl. Abbot, Ḥadīṯ Literature 289ff, Van Ess, Ḥadīṯ 53ff und Ḍaif, Naṯr 48-51
7. Maqāmen sind kurze Erzählungen mit eingestreuten Versen. Hauptfigur ist zumeist ein herumziehender Bettler, der literarisch gebildet ist. Vgl. Horst, Makāmen 225-226 und Schimmel, Einführung 19ff. In: Ḥarīrī, Makāmāt.
8. vgl. Ğāḥiẓ, Bayān I 135ff, II 4ff, 293ff, 310ff, Ibn Wahb, Burhān 180ff und Blachère, Histoire III 720
9. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes Adab vgl. C. A. Nallino, Littérature Arabe 7ff, Horst, Adab 208, Jacobi, Arabische Literatur 73-81 und F. Gabrieli, Adab E.I.[2] 175-176

"Dieses Buch (*al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab*) haben wir verfaßt. Es vereinigt verschiedenen Arten von Literatur (Adab): Gebundene und ungebundene Rede" (*Hāḏā kitābun allafnāhu yağma'u ḍurūban mina l-ādābi mā baina kalāmin manṯūrin, wa-ši'rin marṣūfin*). [10]

Adab steht darüber hinaus als Terminus für die sprachliche und literarische "Bildung" (*ṯaqāfa*) des "Sekretärs" (*kātib, adīb*), wie die Werke zeigen, die unter diesem Titel verfaßt wurden, zum Beispiel "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba (st. 276/889), "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṣ-Ṣulī (st. 336/947), "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-kuttāb*) von Ibn Durastawaih (st. 347/1055), "Das rechte Verhalten in der Freundschaft und im geselligen Umgang" (*Kitāb ādāb aṣ-ṣuḥba wa-ḥusn al-'išra*) von as-Sulāmī (st. 401/1021), "Über das rechte Verhalten in weltlichen und religiösen Dingen" (*Kitāb adab ad-dunyā wa-d-dīn*) von Abū l-Ḥasan al-Māwardī (st. 450/1058)[11].

Die Kritiker betrachteten also die Prosa als literarisches Werk, und das bedeutete im Vergleich zur Alltagssprache gesteigerte ästhetische Qualität der "Rede" (*kalām*). Auf jeden Fall läßt ihre Behandlung der Prosaarten die soziale und ästhetische Komponente des Begriffs *Adab* erkennen. Wie es scheint, beschäftigten sich die Kritiker mit "Briefen" (*rasā'il*) und "Reden" (*ḫuṭab*) mehr als mit anderen Formen der Prosa, weil diese Arten in unmittelbarer Beziehung zur Gesellschaft und zur Herrschaft standen. Darauf soll im Laufe der Arbeit näher eingegangen werden (vgl. S. 154ff, 167ff).

---

10. Mubarrad, Kāmil I 2
11. s. Ḥağğī, Kašf I 37-46 sowie Horst, Adab 208ff

III Die verschiedenen Arten der Quellen

Bekanntlich galt das Interesse der arabischen Kritiker mehr der Poesie als der Prosaliteratur, worauf bereits die Vielzahl der Werke, die sich mit Poesie befassen, schließen läßt, angefangen mit al-Aṣmaʿī (st. 216/831) "Die hervorragenden Dichter" (*Fuḥūlat aš-šuʿarā*), Ibn Sallām al-Ǧumaḥī (st. 232/846) "Die Klassen der Dichter" (*Ṭabaqāt aš-šuʿarā*), Ibn Qutaiba (st. 276/889) "Über die Dichtung und die Dichter" (*Kitāb aš-šiʿr wa-š-šuʿarā*), Abū l-ʿAbbās Ṯaʿlab (st. 291/903) "Die Grundlage der Dichtung" (*Qawāʿid aš-šiʿr*), Ibn Ṭabāṭabā (st. 322/933) "Die Norm der Poesie" (*ʿIyār aš-šiʿr*), Qudāma b. Ǧaʿfar (st. 337/948) "Die Kritik der Poesie" (*Naqd aš-šiʿr*).[12]

Ihnen gegenüber stehen verhältnismäßig wenige Werke, die auf die Kritik der Prosa spezialisiert sind, oder die Prosa in Verbindung mit der Poesie behandeln. Die ersten Schritte dieser Art sind die beiden "Sendschreiben" von ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib (st. 132/750): "Das Sendschreiben an den Kronprinzen ʿAbdallāh b. Marwān II" (*Risāla ilā walī l-ʿahd*) und "Das Sendschreiben an die Sekretäre" (*Risāla ilā l-kuttāb*)[13]. Diese Literatur erreicht einen frühen Höhepunkt in al-Ǧāḥiẓ (st. 255/868)[14]: "Die Vornehmheit des Ausdrucks und der Klarheit der Darlegung" (*Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn*), "Das Buch der Tiere" (*Kitāb al-Ḥayawān*), "Das Buch der Geizigen" (*Kitāb al-Buḫalā*). "Das Buch der beiden Künste" (*Kitāb aṣ-Ṣināʿatain al-kitāba wa-š-šiʿr*) von Abū Hilāl al-ʿAskarī (st. 395/1005), beinhaltet einen Vergleich der Vorzüge von Poesie und Prosa, wobei der Schwerpunkt auf den Elementen der Kunstprosa, wie Reimprosa und Paarreim, und auf der Sprache liegt[15]. Die bedeutendsten Werke des 4. Jahrhunderts stammen von at-Tauḥīdī (st. 402/1011): "Die Freiweidenden [Kamele] und die Leittiere" (*Kitāb al-Hawāmil wa-š-šawāmil*), "Die literarischen Dialoge" (*Kitāb al-Muqābasāt*), "Genuß und vertraulicher Umgang" (*al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa*), "Einblicke und Schätze" (*al-Baṣāʾir wa-d-daḫāʾir*), "Die guten Sitten der zwei Minister: aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād und Ibn al-ʿAmīd" (*Aḫlāq al-wazīrain aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād wa-Ibn al-ʿAmīd*), "Das Sendschreiben über die Briefkunst" (*Risāla fī ʿilm al-kalām*).

---

12. Vgl. Literaturverzeichnis
13. Die Übersetzung dieser Werke findet sich bei Schönig, s. Sendschreiben 18ff, 116ff.
14. s. Horst, Adab 216 und Pellat, Ǧāḥiẓ 10ff.
15. Vgl. ʿAskarī, Ṣināʿatain 151ff, 283ff, sowie Kanazi, Abū Hilāl al-ʿAskarī 73ff.

Beim Vergleich von Poesie und Prosa, insbesondere der rhythmischen Prosa, weist er auf die sprachliche Annäherung der Prosa zur Poesie hin[16]. Darüber hinaus gibt es Lehrbücher für "Sekretäre" (*kuttāb*) über den guten Briefstil, wie z.B. "Die Bildung der Sekretäre" (*adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 236/947), "Die Bildung des Sekretärs"(*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba (st. 276/889) und "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-Kuttāb*) von Ibn Durastawaih (st. 447/1055).

Im 3./9. Jahrhundert begann die kritische Auseinandersetzung mit dem Korantext, in den Dienst eines Theologumenons gestellt, des Dogmas von der "Unnachahmlichkeit des Korans" (I'ǧāz al-Qur'ān)[17]. Folgende Werke sind zu nennen: Yaḥyā ibn Zaid al-Farrā' (st. 207/822): "Die Bedeutungen des Korans" (*Ma'ānī l-Qur'ān*), Abū 'Ubaida ibn al-Muṯannā (st. 210/825): "Tropus des Korans" (*Maǧāz al-Qur'ān*), al-Aḫfaš al-Ausaṭ (st. 215/830): "Die Bedeutungen des Korans" (*Ma'ānī l-Qur'ān*) und Ibn Qutaiba (st. 276/889): "Die Interpretation der Schwierigkeit des Korans" (*Ta'wīl muškil al-Qur'ān*)[18]. Diese Autoren haben in erster Linie eine Verbindung zwischen sakraler und profaner Sprache hergestellt und so eine auf Belege aus dem literarischen und alltäglichen Sprachgebrauch gestützte Koranauslegung durchgesetzt.

In diesem Zusammenhang weist al-Ǧāḥiẓ auf sein Werk "Die Komposition des Korans" (*Naẓm al-Qur'ān*) hin, das aber leider verlorengegangen ist[19]. Später haben ar-Rummāni (st. 384/994) über die Unnachahmlichkeit des Korans und Abū Sulaimān al-Ḫaṭṭābī (st. 388/998) über den Sprachcharakter des Korans geschrieben.[20] Abū Bakr al-Bāqillānī (st. 403/1013) hat in seinem Buch "Die Unnachahmlichkeit des Koran" (*I'ǧaz al-Qur'ān*) die Werke der oben genannten Autoren herangezogen[21]. Er hat die profane Sprache der Qaṣiden von Imru'alqais und al-Buḥturī, sowie die "Reden" (*ḫuṭab*) des Propheten Muḥammad und der Kalifen untersucht und mit der Sprache des Koran verglichen[22].

---

16. Vgl. Tauḥīdī, Imtā' II 139ff, 'Abbās, Ta'rīḫ 232-235 und Kraemer, Philosophy 154-157
17. s. Neuwirth, Koran 125-126 und 'Abbās, Ta'rīḫ 337ff.
18. Vgl. Abū 'Ubaida, Maǧāz I 8ff und Ibn Qutaib, Muškil 50ff, 65ff, 103ff.
19. s. 'Abbās, Ta'rīḫ 427-428
20. Vgl. Ṯalāṯ rasā'il fī i'ǧāz al-Qur'ān (s. Rummānī, Nukat)
21. s. Neuwirth, Koran 127-128
22. Vgl. Bāqillānī, I'ǧāz 132ff, 158ff, 219ff.

Die Fixierung auf den Koran und die Formulierung des Dogmas von der Unnachahmlichkeit des Koran ist ein Grund für die Vernachlässigung der künstlerischen Prosa durch die Literaturkritiker. Dennoch finden sich in den Schriften über den "Wundercharakter des Koran" (*I'ǧāz al-Qur'ān*) kritische Äußerungen, die auch für Prosa und Poesie gelten und zur Reflexion über den Dualismus von "Form-Inhalt" (*lafẓ-ma'nā*), das poetische Bild und die Reimprosa angeregt haben[23]. Das relativ geringe Interesse an der Prosa hat neben theologischen auch soziale und politische Gründe: Um Lob oder Verehrung für die Kalifen und die Prinzen auszudrücken, bediente man sich der Poesie, die daher Mittel zur Erlangung der Gunst der Herrscher und einflußreicher Gönner wurde, und damit der gesellschaftlichen Achtung.[24]

In der Politik wurde die Poesie benutzt, um die Ziele der Herrscher zu verkünden und die Untertanen zu beeinflussen.[25]

Daher entwickelten die arabischen Kritiker schon am Anfang des 3./9. Jahrhunderts, insbesondere al-Aṣma'ī (st. 216/831), theoretische Vorstellungen über Poesie.[26] Ein letzter Grund für das große Interesse an der Poesie im Gegensatz zur Prosa liegt in der formalen Struktur der Dichtung selbst. Metrum und Reim erleichtern das Auswendiglernen von Dichtung, was zu ihrer Verbreitung beiträgt[27].

Um eine Vorstellung von den Quellen der Prosakritik zu vermitteln, teilen wir sie in folgende Kategorien ein:

1) Rhetorische Werke
2) Lehrbücher für Sekretäre
3) Die Behandlung von Prosa als Kunstform
4) Allgemeine Quellen

---

23. Vgl. Bāqillānī, I'ǧāz 129ff, 158ff, 243ff sowie Ǧurǧānī, Dalā'il 256, 482, 508. Über das Verhältnis von Koran und Profansprache vgl. Neuwirth, Koran 123ff.
24. s. Maǧdūb, Mafhūm 15 sowie Mubārak, Naṯr I 17ff.
25. Diese Frage findet sich bei Ḍaif, Naṯr 99ff; derselbe, al-'Aṣr al-'abbāsī al-auwal 448ff, 465ff, Maǧūb, Mafhūm 13-15 und Mubārak, Naṯr I 20ff.
26. Vgl. al-Aṣma'ī, Fuḥūlat aš-šu'arā' 504ff.
27. s. Maǧdūb, Mafhūm 15 sowie Mubārak, Naṯr I 17ff.

Quellengattungen

1) Rhetorische Werke

Die "Rhetorik" (*balāġa*) hat in der arabischen Literaturtheorie die Bedeutung einer Stillehre und bezieht sich auf Poesie und Prosa. Sie beherrschte für lange Zeit die arabische Literaturtheorie, bis sie im 4./10. Jahrhundert getrennt von der Literaturkritik behandelt wurde.[28]

Al-Ǧāḥiẓ, auf den die älteste Behandlung der arabischen Rhetorik zurückgeht, hat sich in seinem Werk *al-Bayān wa-t-tabyīn* mit der "Rhetorik" (*balāġa*) und den Aspekten der "klaren Sprache" und der "Beredsamkeit" (*bayān*) beschäftigt. Er erklärt uns seine Auffassung anhand der Definition von *balāġa* des ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ (st. 142/759). Er schreibt:

> "Die Rhetorik ist ein Begriff, der zahlreiche Kategorien umfaßt: darunter fallen das Schweigen, das Hören, die Hinweise, der Einwand, die Antwort, der Redebeginn, die Dichtung, die Reimprosa, die Reden und die Briefe... die Prägnanz ist die Rhetorik"[29].
> (*al-Balāġatu ismun ǧāmiʿun li-maʿānin taǧrī fī wuǧūhin kaṯīratin. fa-minhā mā yakūnu fī s-sukūti, wa-minhā mā yakūnu fī l-istimāʿi, wa-minhā mā yakūnu fī l-išārati, wa-minhā mā yakūnu fī l-iḥtiǧāǧi, wa-minhā mā yakūnu ǧawāban, wa-minhā mā yakūnu ibtidā'an, wa-minhā mā yakūnu šiʿran, wa-minhā mā yakūnu saǧʿan wa-ḫuṭaban, wa-minhā mā yakūnu rasā'ila... wa-l-īǧāzu huwa l-balāġatu).*

Danach ist Rhetorik ein Oberbegriff, der verschiedene Teilgebiete umfaßt, wobei offenbar keine klare Trennung zwischen Gattung und den sie konstituierenden Stilmitteln gemacht wird. So gibt es auch in der Folgezeit mehrere Werke, die die Prosa allgemein der Rhetorik unterordnen, wie die anonym überlieferte indische Ṣaḥīfa und die Ṣaḥīfa des Muʿtaziliten Bišr b. al-Muʿtamir (st. 210/825), der sich mit der "Rede" (*ḫiṭāba*) als einer Untergattung der Rhetorik beschäftigt[30],

---

28. s. Heinrichs, Poetik 177, sowie von Grunebaum, Balāġa E.I.[2] I 981-983
29. Ǧāḥiẓ, Bayān I 115-116
30. Ders. I 92-93, 135-139

ferner "Der Beweis. Über die Arten der Beredsamkeit" (*al-Burhān fī wuǧūh al-bayān*) von Ibn Wahb al-Kātib (st. um 337/948), "Das Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*Kitāb aṣ-Ṣināʿatain: al-kitāba wa-š-šiʿr*) von Abū Hilāl al-ʿAskarī (st. 395/1005). Diese beiden Autoren ordnen sämtliche Prosaarten in den Bereich der Rhetorik ein[31]. Erst nach dem 3./9. Jahrhundert trennten die Araber "Rhetorik" (*balāġa*) und literarische Gattungen wie Poesie und Prosa.

2) Lehrbücher für Sekretäre

Mit zunehmender Ausbreitung des islamischen Imperiums brauchte man immer mehr Sekretäre für die Arbeit in der herrschaftlichen Kanzlei.[32] Um eine gute und genaue Arbeit der Sekretäre zu gewährleisten, setzten sich die arabischen Autoren mit den Bildungserfordernissen, den Aufgaben der Sekretäre und den künstlerischen Stileigenschaften ihrer Briefe auseinander. In diesem Bereich entstanden mehrere Werke; unter diesen scheinen die bekanntesten zu sein: "Das Sendschreiben an die Sekretäre" (*Risāla ilā l-kuttāb*) von ʿAbdalḥamīd al-Kātib (st. 132/750), "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba (st. 276/889), "Der jungfräuliche Traktat" (*ar-Risāla al-ʿaḏrāʾ*) von Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st. 279/892), "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 336/947), "Die Grundsteuer und Briefkunst" (*al-Ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāba*) von Qudāma b. Ǧaʿfar (st. 337/948)[33] und "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-Kuttāb*) von Ibn Durastawaih (st. 347/1055). "Das Buch über die Minister und Sekretäre" (*Kitāb al-Wuzarāʾ wa-l-kuttāb*) von Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAbdūs al-Ǧahšiyārī (st. 331/942) enthält eine umfangreiche Liste von Sekretären, seit Muḥammad bis zur ʿAbbāsidendynastie, die besonders mustergültige Briefe verfaßt haben.[34] Daneben gibt es auch Lehrbücher mit Beispielen von Briefen, die die Sekretäre bei verschiedenen Gelegenheiten anwenden konnten. Zu diesen Lehrbüchern gehören: "Das Buch der

31. Vgl. Ibn Wahb, Burhān 49, 127 sowie ʿAskarī, Ṣināʿatain 19
32. s. Ḍaif, Naṯr sowie Noth, Früher Islām 93-97
33. In dem Werk von Qudāma b. Ǧaʿfar *al-Ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāba* fehlt gerade das für die Rhetorik einschlägige Kapitel, nämlich Kap. 3; vorhanden sind 5. siehe Qudāma, Ḫarāǧ 11
34. Vgl. Ǧahšiyārī, Wuzarāʾ (Vorwort)

Sekretäre" (*Kitāb al-Kuttāb*) von ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz al-Baġdādī (st. um 255/868)[35], "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) von ʿAlī b. Ḫalaf al-Kātib (st. Mitte des 5./11. Jahrhunderts) oder das "Buch zum leichteren Erlernen des Briefschreibens" (*Tashīl as-sabīl ilā taʿallum at-tarsīl*) von Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Fuhtūḥ al-Ḥumaidī (st. 488/1095).

Diese Lehrbücher vermitteln neben wertvollen Hinweisen auf Sprache und Stil auch einen Eindruck von der "künstlerischen Verwirklichung" (*ibdāʿ*) eines solchen Schriftstückes, dem ein eigener Gattungswert zukommt.

3) Die Behandlung von Prosa als Kunstform

Im dritten Jahrhundert hat al-Ǧāḥiẓ unzählige Prosawerke verfaßt, von denen *al-Bayān wa-t-tabyīn* zu den frühesten Werken der Prosakritik zählt. Es befaßt sich mit der Sprache der Prosa, der al-Ǧāḥiẓ ein hohes rhetorisches Niveau abverlangt.[36]

Im vierten Jahrhundert entwickelte at-Tauḥīdī ein tieferes Verständnis für die Kunstprosa und wies auf ihre Vorzüge hin.[37] Jede Kunst besitzt seiner Auffassung nach Elemente, die sie als Gattung auszeichnen. Neben den Kriterien von Rhythmus und Reim, beschäftigt er sich auch mit Sprache, Stil und Inhalt, um die Prosa als eigenständige literarische Gattung zu definieren.[38]

---

35. Das Todesjahr ist strittig: Dominique Sourdel gibt das Jahr 255/868 an, Spitaler bezeichnet ihn hingegen als Zeitgenossen von Ibn Qutaiba (st. 276/889): vgl. Baġdādī, Kuttāb, ed. Dominique Sourdel, sowie Spitaler, Qalam 11-12, Anmerkung 17.
36. s. Ǧāḥiẓ, Bayān I 51; derselbe, Risāla 231ff
37. s. Horst, Adab 217, Ḍaif, Naṯr 158-160, Balbaʿ, Naṯr 201-203, 230-232 und Pellat, Ǧāḥiẓ 19-21
38. s. Tauḥīdī, Imtāʿ II 135, 138, 145 sowie ʿAbbās, Taʾrīḫ 228-229, 232-235

4) Allgemeine Quellen

Die allgemeinen Quellen sind historische und literarische Werke. Sie enthalten Texte aus den frühen Phasen der Entwicklung der arabischen Prosa, besonders aus vorislamischer Zeit, so ""Das Buch der Lieder" (*K. al-Aġānī*) von Abū l-Farāǧ al-Iṣbahānī (st. 356/966), [39] eine Enzyklopädie der arabischen Dichtung mit den Biographien zu einzelnen Dichtern, die auch Ansätze zu einer Literaturtheorie bietet. "Das Vollkommene Buch über die Geschichte" (*Kitāb al-Kāmil fī t-ta'rīḫ*) von Ibn al-Aṯīr (st. 632/1234) [40] behandelt die Geschichte der Menschheit vom Anfang bis ins Jahr 1231 und stellt eine wichtige Quelle für die Geschichte des orientalischen Mittelalters dar; "Die Sīra" (*as-Sīra al-ḥalabīya*) von ʿAlī b. Burhānaddīn al-Ḥalabī (st. 1044/1634), [41] bringt historisches Material zu den "Schlachtentagen der Araber" und zu Begebenheiten außerhalb der arabischen Welt. Aber sie enthält auch fiktive Prosa, angereichert mit Mythen und Märchen.

Andere Werke der adab - Literatur, die kritisches Material enthalten, sind: "Die einzigartige Halskette" (*K. al-ʿIqd al-farīd*) von Ibn ʿAbdrabbih (st. 328/939), das historisches und genealogisches Material enthält, ferner Informationen über Beduinen, die "Schlachtentage der Araber", Metrik und Musik. [42] Spätere *adab*-Werke sind ebenfalls Quellen der Literaturtheorie. So das Werk "Das erwünschte Ziel. Über die Arten der Bildung" (*Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*) von Šihābaddīn an-Nuwairī (st. 733/1332), das sich u.a. mit der Briefkunst beschäftigt, [43] oder "Die Morgenröte des Blinden: Über die Kunst der [Abfassung von] Staatsschreiben" (*Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*) von al-Qalqašandī (st. 821/1418), das mustergültige Briefe, Verträge, Diplome und andere Schriftstücke der Vergangenheit überliefert. Er führt innerhalb der zehn Kapitel die umfangreichen Kenntnisse und Fähigkeiten an, die sich ein Sekretär der ägyptischen Staatskanzlei aneignen mußte, so zum Beispiel Fremdsprachen, Literaturgeschichte, Geographie und Geschichte. [44]

---

39. Vgl. Aġānī I 68-78
40. Vgl. Kāmil I 523-539
41. Vgl. Sīra I 88-89
42. Horst hat dieses Thema ausführlich behandelt. S. Adab 215
43. Ders. 215
44. Ders. 212-213

IV. Zum Forschungsstand

Bisher hat, soweit ich sehe, keine monographische Behandlung der Kritik der Prosa bei den Arabern stattgefunden, doch kann diese Untersuchung von einigen Studien mit verwandten Fragestellungen profitieren. Man kann sie folgendermaßen einordnen:

a) Die Geschichte der Prosa

Zu Anfang des Jahrhunderts erschien *an-Naṯr al-fannī fī l-qarn ar-rābiʿ* von Zakī Mubārak[45]. Er behandelt in erster Linie die Prosa des 4./10. Jahrhunderts, die einen Höhepunkt der Prosaliteratur darstellt. Er untersucht sämtliche Arten der Prosa und gibt Bibliographien für die einzelnen Autoren.[46] Šauqī Ḍaif hat die Entwicklung der arabischen Prosa von der vorislamischen Zeit bis zum Ende des osmanischen Reiches beschrieben und gibt ebenfalls bibliographische Hinweise.[47] Daneben existiert ein Werk über al-Ǧāḥiẓ und seinen Einfluß in der arabischen Prosa von ʿAbdalḥakīm Balbaʿ, *an-Naṯr al-fannī wa-aṯara l-Ǧāḥiẓ fīh*, in dem er die geschichtliche Entwicklung bis zum Ende des 4./10. Jahrhunderts darstellt und besonders die Rolle von al-Ǧāḥiẓ betont.[48] ʿUṯmān Muwāfī behandelt in seinem Buch *Min qaḍāyā aš-šiʿr wa-n-naṯr fī n-naqd al-ʿarabī al-qadīm* künstlerische Elemente, Sprache sowie Reimprosa und vergleicht unter diesem Aspekt Prosa und Poesie.[49] Hannelore Schönig hat sich mit dem "Sendschreiben des ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā (st. 132/750) an den Kronprinzen ʿAbdallāh b. Marwān II" beschäftigt. Sie gibt eine Übersetzung ins Deutsche und untersucht Inhalt, Metaphorik und sprachliche Besonderheiten.[50] Neben einer Behandlung der Entwicklung der arabischen Prosa gehen diese Werke auch auf die Frage der Authentizität vorislamischer Zeugnisse ein.

---

45. Wir zitieren die erweiterte arabische Ausgabe, die auf dem französischen Original "La Prose Arabe" 1931 beruht.
46. s. Mubārak, Naṯr I 8ff; derselbe, La Prose Arabe 41, 231-233
47. Vgl. Ḍaif, Naṯr 7-11, 15ff, 42ff, 121ff.
48. Vgl. Balbaʿ, Naṯr 5-7
49. Vgl. Muwāfī, Qaḍāyā 13, 16ff, 57ff, 87ff
50. Vgl. Schönig, Sendschreiben 74ff, 87ff.

b) Die Kritik der Prosa

Aḥmad Badawī beschäftigt sich in seinem Buch *Usus an-naqd al-adabī ʿinda l-ʿarab* mit der Kritik der Prosa und der Poesie. Das Kapitel über die Prosa behandelt Aufbau und Stil der "Briefe" (*rasāʾil*) und "Reden" (*ḫuṭab*), Reimprosa, Paarreim und gibt ausgewählte Beispiele für Kritik der Prosa.[51] Badawī ordnet jedoch die "Reden" (*ḫuṭab*) nicht der Prosa zu, da sie bei den vorislamischen Arabern seiner Auffassung nach nur durch Improvisation zustande kamen.[52] Dieses Urteil ist meines Erachtens problematisch, da die Überlieferung von vielen "Reden" (*ḫuṭab*) weiß, die von den Rednern sorgfältig vorbereitet wurden, vielleicht sogar schriftlich fixiert waren.[53]

Andererseits werden in Arbeiten über Poesie auch Probleme der Prosa behandelt, so in dem Buch "Arabische Dichtung und Griechische Poetik" von W. Heinrichs; ebenso in den Werken *Ḥaula mafhūm an-naṯr al-fannī ʿinda l-ʿarab al-qudamā* von Bašīr al-Maǧdūb und "Das Verhältnis von Poesie und Prosa in der arabischen Literaturtheorie des Mittelalters" von Zuʿbī. Das Buch von Maǧdūb ist eine Monographie über at-Tauḥīdī, die das Problem von "Form und Inhalt" (*Lafẓ-maʿnā*) in Tauḥīdī's Darstellung behandelt.[54] Die Arbeit von Zuʿbī beschäftigt sich mit der Definition von Prosa und Poesie bei den Arabern des Mittelalters, ohne die Kritik der Prosaarten zu untersuchen. Das Kapitel Poesie und Prosa bei den frühen arabischen Kritikern in meiner Arbeit befaßt sich mit der gleichen Thematik, unterscheidet sich jedoch von Zuʿbī in der Analyse der Texte. Hilfreich sind seine Übersetzungen der Zitate und das Literaturverzeichnis seines Buches, vor allem im Hinblick auf die europäische Fachliteratur.

---

51. Badawī, Usus 573ff
52. Ders. 573
53. Vgl. Ǧāḥiẓ, Bayān II 31-33, 130-143 sowie Ibn ʿAbdrabbih, ʿIqd IV 66ff
54. s. Maǧdūb, Mafhūm 165ff

V. Gliederung der Arbeit

Im ersten Kapitel wird ein kurzer Überblick über die Entstehung der arabischen Prosaliteratur und die wichtigsten Arten gegeben. Dabei wird eine Bestandsaufnahme und Charakteristik der Materialbasis für die vorislamische Prosa bis zum Ende des 8. Jahrhunderts vorgenommen.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Poesie und Prosa bei den frühen arabischen Kritikern. Hier werden der Begriff der Poesie und der Prosa sowie die vergleichende Betrachtung beider Gattungen behandelt. Dabei sollen ästhetische. religiöse, politische und soziale Kriterien herausgearbeitet werden, die in den arabischen Quellen für beide literarische Formen angesprochen sind.

Im dritten Kapitel kommen allgemeine Probleme und Kriterien der Bewertung der Prosa zur Sprache. Schwerpunkt sind die Sprache der Prosa, das Problem des Gegensatzes von Inhalt und Form, ihre formalen Mittel (Reimprosa, Paarreim, Bildersprache u.s.w.), sowie die äußeren Bedingungen der künstlerischen Tätigkeit. Probleme der Kritik werden nur angedeutet, um der Thematik des vierten Kapitels nicht vorzugreifen. In erster Linie geht es um formale Eigenschaften der Prosa und deren Verhältnis zur Dichtung.

Im vierten Kapitel werden die einzelnen Arten *ḫuṭab, rasā'il, amṯāl* und *ǧadal* definiert, voneinander abgegrenzt und in ihrer ästhetischen Würdigung behandelt. Ausgewählte Beispiele kritischer Aussagen zur Prosa sollen am Ende des Kapitels die theoretischen Bewertungen stützen.

KAPITEL I

BESTANDSAUFNAHME UND CHARAKTERISTIK DER MATERIALBASIS FÜR DIE VORISLAMISCHE PROSA BIS ZUM ENDE DES 8. JHR.

A. *Die vorislamische Prosa und ihre Problematik*

Die als vorislamisch überlieferten Prosatexte bestehen aus "Reden" (*ḫuṭab*), "Sprichwörtern" (*amṯāl*), "Erzählungen" (*qaṣaṣ*), "historischen Berichten" (*aḫbār*), "Berichten zu den Schlachtentagen der Araber" (*aiyām al-ʿarab*), "Reimprosa der Wahrsager" (*sağʿ al-kuhhān*) und "Testamenten" (*waṣāyā*).[1]

Insbesondere bei den, über das Ausmaß eines einzigen Satzes hinausgehenden Gattungen, d.h. allen, außer den *amṯāl*, deren ursprünglicher Wortlaut meist erhalten blieb, stellt sich die Frage nach der Authentizität: Bevor die *qaṣaṣ* und *aḫbār* in der Abbāsīdenzeit aufgezeichnet wurden, veränderten die Überlieferer mit großer Wahrscheinlichkeit Wortlaut und Inhalt, denn diese Texte waren zum Teil zu umfangreich, um wörtlich tradiert zu werden.[2]

1. Zur Frage der Authentizität der überlieferten Texte

Die Reflexion über die Authentizität der vorislamischen Literatur ist nicht neu. Schon die arabischen Autoren des Mittelalters beschäftigten sich mit diesem Thema. So hat Ibn Sallām al-Ğumaḥī (st. 232/846) dieses Problem erkannt und Fälschungen in der Dichtung untersucht. Er sagt:

---

1. Zur Charakteristik dieser Texte vgl. Kapitel I A, 2.
2. Zum Beispiel die Erzählung über Zenobia: die Königin von Tadmur/Syrien, die bei den Arabern als az-Zabbāʾ bekannt war und deren Name in mehreren Erzählungen mit verschiedenen Inhalten benutzt wurde. vgl. Ibn al-Aṯīr, Kāmil I 345-351 sowie Ḍaif, Naṯr 16-17

> "Als dann die Araber die Überlieferung (ihrer) Dichtung (*riwāyat aš-šiʿr*) kritisch prüften, fand mancher Stamm, daß die überlieferte Poesie ihrer Dichter und die Erzählungen (wichtiger) Stammeskriege (vergleichsweise) gering waren. Wenn nun ein Stamm mit geringer historischer und poetischer (Überlieferung) mit einem solchen gleichziehen wollte, der eine (große Überlieferung) besaß, dann kopierte man deren Dichter. Später haben dann die Überlieferer die vorhandene Dichtung (abermals) vermehrt".[3]

Dies gilt für die Dichtung, die sich durch Metrum und Reim eignet, im Gedächtnis bewahrt zu werden. Wie verhält es sich aber mit der Prosa, die solche Hilfen zur gedächtnismäßigen Bewahrung nicht bietet? Müssen wir bei ihr von den gleichen Authentizitätsproblemen ausgehen wie bei der Dichtung?[4] Die erste Frage, die man sich in diesem Zusammenhang stellen muß, betrifft die Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der vorislamischen Zeugnisse.

Wir können sicher sein, daß die Araber schon in vorislamischer Zeit Handel getrieben und Verträge abgeschlossen haben. Darauf deuten mehrere Koranstellen hin, so in der Sure Quraiš[5], die sich auf die zweimal im Jahr stattfindenden Handelsreisen von Mekka nach Damaskus beziehen. Andere Beispiele bietet die Sure 2:

> "Ihr Gläubigen! Wenn ihr auf eine bestimmte Frist ein Schuldverhältnis eingeht, dann schreibt es auf: und ein Schreiber soll (es) in eurem Beisein aufschreiben, so, wie es recht und billig ist (*bi-l-ʿadl*)."[6] In derselben Sure heißt es:
> "Und wenn ihr auf einer Reise (unterwegs) seid und keinen Schreiber findet, ist ein Draufgeld zu nehmen (*fa-rihānum maqbūḍatun*)."[7]

---

3. Ṭabaqāt 49. Zur Echtheit der arabischen Dichtung vgl. Wagner: Grundzüge I 12ff sowie Sezgin, GAS 7ff.
4. Wagner hat diese Frage ausführlich behandelt. s. Grundzüge I 1
5. Koran 106: 1-4
6. Koran 2: 282 s. Balbaʿ, Naṯr 19ff
7. Koran 2: 283

Daraus geht hervor. daß Verträge schriftlich niedergelegt wurden, und zwar in einer Terminologie, die sich von der damaligen Alltagssprache unterschied. Dies läßt den Schluß zu, daß die vorislamischen Araber zu diesem Zweck bereits über eine Schriftsprache verfügten. Deshalb können wir sagen, daß es in vorislamischer Zeit schriftliche Zeugnisse gegeben hat, aber wir behaupten nicht, daß diese Handelsverträge literarischen Charakter hatten.

Das Problem von Handels- und Friedensverträgen behandelt al-Ǧāḥiẓ in seinem Werk "Buch der Tiere" (*K. al-Ḥayawān*). Sie bedurften einer sorgfältigen Formulierung:

> "Wenn dies nicht schriftlich festgehalten worden war, dann wurden der Vertrag, seine Bedingungen, Register und Urkunde ungültig, also auch der Grundbesitz bzw. das Friedensabkommen und jegliches nachbarschaftliche Bündnis."

Die Bedeutung schriftlicher Verträge kommt in einer Überlieferung des al-Ḥāriṯ b. Ḥilliza über die Angelegenheit von Bakr und Taġlib zum Ausdruck:

1. "Erinnert Euch an das Bündnis von Ḏū l-Maǧāz und an das, was darin beschlossen wurde - mit Verträgen und Bürgen."
   (*wa-ḏkurū ḥilfa ḏī l-Maǧāzi wa-mā / quddima fīhi l-ʿuhūdu wa-l-kufalāʾ ū*)
2. "Aus Angst vor Gewalttätigkeit und Überfällen, doch kann durch die Leidenschaft das, was die Schriftstücke enthalten, gebrochen werden?"
   (*ḥaḏara l-ǧauri wa-t-taʿaddi, wa-hal / yanquḍu mā fī l-mahāriqi l-ahwāʾū*) 8

8. Ḥayawān I 69-70: s. Asad: Maṣādir 65-67, Wagner, Grundzüge I 20-21, sowie Balbaʿ, Naṯr 19ff

Der Dichter al-Aḫnas b. Šihāb at-Taġlibī erwähnt die Existenz von Büchern und Schreibern:[9]

> "The daughter of Ḥiṭṭān, son of ʿAuf, left her dwellings plain like lines drawn by skilled hands fair on a volume's opening page "
> (*li-bnati Ḥiṭṭāni bni ʿAufin manāzilun / kamā raqqaša-l-ʿunwānu fī-l-riqqi kātibū*)

Hinweise auf Schriftstücke in der vorislamischen Dichtung sind häufig, womit allerdings nicht gesagt ist, daß allgemein die Fähigkeit bestand, sie zu lesen. Auch aṭ-Ṭabarī (st.311/923) gibt die Namen von Schreibern an, die für den Propheten Muḥammad gearbeitet haben, wie z.B. ʿAlī b. Abī Ṭālib, ʿUṯmān b. ʿAffān, Ubaī b. Kaʿb und Zaid b. Ṯābit.[10] Sicher haben diese Leute nicht erst mit Beginn der neuen Religion das Schreiben gelernt.

Abū Hilāl al-ʿAskarī erwähnt, daß die arabischen Fürsten der Ǧāhilīya untereinander eine Korrespondenz führten, und daß ihre Schreiber im Abfassen von Briefen Geschicklichkeit zeigten:

> "Wenn Akṯam b. Ṣaifī[11] den Fürsten schrieb, sagte er seinen Schreibern: 'Trennt nach Sinnabschnitten und verbindet das, was gedanklichen Zusammenhang hat...'"[12]

Zeugnisse solcher Korrespondenz sind uns allerdings nicht überliefert.

Diese Beispiele weisen auf die Existenz von Schriftstücken und auf den Gebrauch einer Schriftsprache hin, es sind jedoch keine schriftlichen Zeugnisse erhalten. Die oben genannten Arten vorislamischer Prosa, wie "Reden" (*ḫuṭab*), "Reimprosa der Wahrsager (*saǧʿ al-kuhhān*), "Sprichwörter" (*amṯāl*), "Erzählungen" (*qaṣaṣ*), "historische Berichte" (*aḫbār*) und "Testamente" (*waṣāyā*) wurden

---

9. Mufaḍḍalīyat II 149
10. Taʾrīḫ VI 179
11. Akṯam b. Ṣaifī ist ein großer Redner der vorislamischen Zeit. Vgl. Ǧāḥiẓ, Bayān I 365
12. Ṣināʿatain 499

mündlich tradiert. Dennoch kann man sagen, daß die Grundlage der arabischen Prosa in vorislamischer Zeit liegt und daß ihre Anfänge nicht erst in islamischer Zeit zu suchen sind.[13]

Man könnte auch im Sinne der Autoren, die sich mit dem Begriff *iʿǧāz* befassen, argumentieren, daß die Form des Korans selbst davon zeugt, daß die vorislamischen Araber schon ausreichende literarische und rhetorische Kenntnisse hatten, denn wäre dem nicht so gewesen, hätten sie den Koran nicht verstehen können. Bekanntlich vermittelt uns ja auch die Poesie der Ǧāhilīya einen Eindruck vom hohen rhetorischen Niveau der Araber.

Natürlich sichern die oben angeführten Argumente für die Existenz einer vorislamischen Prosa keineswegs die Authentizität der uns überlieferten Texte, die uns etwa in den Büchern *al-Bayān wa-t-tabyīn* von al-Ǧāḥiẓ und *al-ʿIqd al-farīd* von Ibn ʿAbdrabbih vorliegen.[14] Die Schwäche des Gedächtnisses, die lange Dauer der mündlichen Überlieferung und das Fehlen von Gedächtnisstützen wie Metrum und Reim haben die Überlieferung der vorislamischen Prosa erschwert. Sogar die Authentizität der vorislamischen Dichtung, die doch über Metrum und Reim als Gedächtnisstützen verfügt, ist wiederholt angezweifelt worden.

Aber wenn wir auch nicht den Wortlaut der überlieferten Literatur als authentisch ansehen können, so gibt sie uns doch eine ungefähre Vorstellung vom literarischen Schaffen der vorislamischen Araber und von dem künstlerischen Niveau ihrer Literatur. Zumindest können wir dieser Überlieferung einige Beispiele für Inhalt und Stil der frühesten arabischen Prosaliteratur entnehmen. Es ist mit Ǧawād ʿAlī anzunehmen, daß die überlieferten Texte zwar nicht wortgetreu mit der ursprünglichen Prosa übereinstimmen, aber doch eine Vorstellung von ihrem Stil vermitteln können.[15] Beeindruckende Zeugnisse für diesen Stil sind meines Erachtens die Reden von Arabern, die sich vom Propheten und von den "rechtgeleiteten" Kalifen (ar-rāšidūn) bekehren ließen. (Vgl. Kapitel I B 1).[16]

---

13. s. Gibb, Studies 221-222
14. vgl. Bayān I 308-309 sowie ʿIqd II 4ff
15. s. Mufaṣṣal VIII 748
16. s. Ǧāḥiẓ, Bayān II 31-33, 50-56

Neben Ǧawād ʿAlī haben sich auch andere moderne Forscher wie Marçais und Ṭāhā Ḥusain zu diesem Problem geäußert. Der überwiegende Teil dieser Autoren schließt die Existenz einer vorislamischen Prosa nicht grundsätzlich aus und hegt lediglich gewisse Zweifel an ihrer Authentizität, wobei man die Überlieferung von Stileigentümlichkeiten für möglich hält.

Heftige Kritik an der Behauptung, die überlieferte Prosa sei authentisch, hat Marçais geübt. Er war davon überzeugt, daß die Araber der vorislamischen Zeit aufgrund ihrer primitiven Lebensweise zu keinerlei zivilisatorischen und kulturellen Leistungen fähig waren, also auch keine Prosaliteratur entwickeln konnten. Die Prosa erfordere nämlich logisches Denken im Gegensatz zur Dichtung, die Ausdruck von Empfindungen ist.[17] Diese Ansicht von Marçais muß uns befremden, wenn wir bedenken, welch hohes rhetorisches Niveau die vorislamische Poesie der Araber aufweist. Daneben können wir aufgrund der Aussage von al-Ǧāḥiẓ davon ausgehen, daß die Araber ebensoviel Prosa wie Poesie geschaffen haben, daß uns aber aus den oben erwähnten Gründen nur wenig Prosa überliefert ist:

> "Das, was die Araber an guter Prosa hervorgebracht haben, ist bedeutender als das, was sie an guter Dichtung hervorbrachten, doch kein Zehntel der Prosa wurde aufbewahrt und kein Zehntel der Dichtung ist verloren gegangen."[18]

In diesem Zusammenhang verdient auch Quss b. Sāʿida Erwähnung, ein bedeutender Redner der vorislamischen Zeit, aus dessen Überlieferung hervorgeht, welch großes Interesse für die Prosa als Art der Rede bestand. Es heißt, daß sogar der Prophet Muḥammad - so überliefert uns al-Ǧāḥiẓ - Gefallen an der "Rede" (*ḫuṭba*) des Quss b. Sāʿida fand, so daß er Teile derselben überlieferte. Diese Berichte sind aufschlußreich, auch wenn die Texte selbst in der modernen Forschung als unecht gelten.[19]

---

17. s. Marçais, Prose littéraire arabe 16-17
18. Bayān I 287 vgl. Ibn Rašīq, ʿUmda I 20
19. Bayān I 52. vgl. Pellat, Kuss b. Sāʿida E.I^2 V 529

Ganz offensichtlich ist Ṭāhā Ḥusain von Marçais beeinflußt, nach dessen Meinung die Araber der vorislamischen Zeit aufgrund ihrer mangelnden kulturellen und zivilisatorischen Entwicklung noch nicht in der Lage waren, eine künstlerische Prosa zu schaffen. Sie bedienten sich kurzer Sätze und knapper Hinweise, um ihre Meinung auszudrücken.[20] Ṭāhā Ḥusain bezieht sich in erster Linie auf die Sprichwörter und bezweifelt die Existenz längerer, künstlerischer Prosaarten.

Um sich nun eine Vorstellung von der Prosa und überhaupt von der Kultur der vorislamischen Zeit machen zu können, ist seiner Meinung nach die Beschäftigung mit den koranischen Versen erforderlich. Für ihn ist der Koran "weder "Prosa" (*naṯr*) noch "Poesie" (*šiʿr*), sondern er ist Koran".[21] Ṭāhā Ḥusin leugnet ohne Zweifel die Existenz von Kunstprosa in vorislamischer Zeit. Nun ist der Koran gewiß keine poetische Form im Sinne der vorislamischen Dichtung.[22] Er hat aber auch keine prosaische Form wie die anderen Gattungen der Prosa z.B. "Rede" (*ḫiṭāba*) und "Reimprosa" (*saǧʿ*) u.s.w. Vielmehr vereinigt er in sich beide Stilrichtungen, Poesie und Prosa. Die koranischen Suren der früh-mekkanischen Periode haben einen besonderen Stil mit deutlichem Endreim und einer besonderen Sprache, um die Heiden in den Anfängen des Islam zu beeinflussen. Die späteren mekkanischen und die medinensischen Suren weisen Prosastil auf und waren geeignet, den neuen islamischen Gesetzen einen gültigen Ausdruck zu geben.[23]

Die Gegenposition zur Ansicht von Ṭāhā Ḥusain nimmt Zakī Mubārak ein, der behauptet, der Koran sei Prosarede, obwohl er sich durch einige Eigentümlichkeiten von dieser unterscheide.[24] Nach seiner Auffasssung gehört der Koran sprachlich und gedanklich der Ǧāhilīya an:

> "Man muß nicht erstaunt sein, im Koran ein Werk der Ǧāhilīya zu sehen. Denn er ist eines der Bilder dieser Zeit; schließlich gebraucht er die Sprache, die Vorstellungen, Traditionen und Ausdrücke jener Epoche."[25]

---

20. s. Ṭāhā Ḥusain, Adab 325-326
21. Ders. Ḥadīṯ 25
22. vgl. Koran 69: 40-41/ 21: 5, Ṭāhā Ḥusain Ḥadīṯ 25 und Neuwirth, Koran 114
23. vgl. Neuwirth, Studien 118-123
24. Naṯr I 45
25. Ders. I 43

Schließlich ist noch die Auffassung von Serjeant in der Cambridge History of Arabic Literature zu erwähnen, der die "Schriftlichkeit" (*kitāba*) lange vor dem Islam ansetzt:

"While, even before Islam, writing was widely used for these purposes, oral transmission was concurrently a necessary means for remembering and preserving knowledge. Verse, which to this day plays an essential and often utilitarian role in the social life of the countryside, was in ancient Arabia a most important vehicle for transmitting information, but rhymed prose "*saf*" was used also, one of the earliest forms of "oral literature" is the proverb or saw. It is to be found in the so-called "testaments" (*waṣāyā*) of famous men - really little more than unconnected wisdom sayings- and the aphorisms of the closing lines of classical qaṣīdahs. The Prophet's Oration at the Farewell Pilgrimage is not unlike the *waṣāyā*. The Oration often uses proverbial sayings, or perhaps some phrase of the orator catches the imagination and becomes a proverb. The grammarian Ibn al-Sikkīt defines the proverb as 'an expression, antithetic to the proverb coined, but concurring with it in sense'. The possibly pre-islamic Book of Tamīm contained verse and saws "*ḥikmah*, Pl. *ḥikam*", and *Khizānat al-adab*, glossing the word *majallah* as 'Gospel', adds, 'Thus every writing which collects saws and proverbs is, for the Arabs, a majallah. Hence Abū ʿUbaydah called this book, in which he collected the proverbs of the Arabs, *majallah*. All existing collections were made after the period this chapter covers, the oldest being that of Muḥammad al-Ḍabbī (d. 170/786), the best known the Amṯāl al-'Arab of al-Maydānī ..." [26]

Serjeant stellt in seinem Kapitel die Theorie auf, daß verschiedene Gattungen von Prosa wie z.B. *sağʿ*, *waṣāyā*, (Weisheit) *ḥikam* und *amṯāl* in vorislamischer Zeit existierten. Diese literarischen Gattungen wurden uns mündlich überliefert. Daneben hat Serjeant zur Überlieferung der Prosa erklärt, daß die lange Zeitspanne zwischen der Entstehung in vorislamischer Zeit und der "Aufzeichnung" (*tadwīn*) in der Umayyadenzeit eine große Rolle in Bezug auf die Genauigkeit der Überlieferung spielt und ebenso in Bezug auf die "Kenntnis" (*maʿrifa*) von

26. Serjeant, Early Arabic Prose 115-116

den Menschen in vorislamischer Zeit.[27]

Das angeführte Zitat von Serjeant besagt, daß die Araber der vorislamischen Zeit literarische Gattungen besaßen, und daß ihr literarisches Erbe uns nur zum geringen Teil überliefert wurde, da der schriftlichen Fixierung eine lange Phase mündlicher Tradierung vorausging. Ich bin mit Serjeant einer Meinung darüber, daß eine vorislamische Prosaliteratur existierte, die eine Grundlage für die Prosa der islamischen Zeit bildete.

27. Serjeant, Early Arabic Prose 115

2. Die Gattungen der vorislamischen Prosa

In diesem Abschnitt werden die Gattungen behandelt, die in der Literaturkritik Erwähnung fanden.

a) *Reden*

Die Redekunst ist eine der wichtigsten und ältsten Prosagattungen, die die Araber der Ǧāhilīya gekannt haben.[28] Die *ḫuṭba* hatte eine große Bedeutung im Stammesleben. Ihr Gegenstand war nicht nur das Schüren von Feindseligkeit und Streitigkeiten, sie ermahnte auch zur Güte und Rechtschaffenheit, zur Ablehnung des gegenseitigen Hasses und des Abbruchs von Beziehungen, rief zum Erhalt der Familienbande sowie zur Einhaltung von Verträgen auf.[29] Die *ḫuṭba* erforderte ein gewisses Maß an Vorbereitung. Die Redner feilten an ihrem Stil und strebten einen rhetorischen Aufbau ihrer Rede an. Bei ihrem Vortrag pflegten sie sich an gewisse Besonderheiten zu halten, wie z.B. das Tragen des Turbans, das Stehen auf einem erhöhten Platz und den Gebrauch eines Gegenstandes aus Holz oder Ähnlichem als Stütze.[30]

Al-Ǧāḥiẓ hat uns zahlreiche Namen von vorislamischen Rednern, darunter Ḫuwaild b. ʿAmr und al-ʿUšrāʾ b. Ǧābir b. ʿAqīl b. Hilāl aus dem nordarabischen Stamm Ġaṭafān überliefert. Ḫuwailid war Redner in der Schlacht von al-Fiǧār, einer der bekannten "Schlachtentage" (*aiyām*) der vorislamischen Araber.[31]

Auch hat er eine Rede von Quss b. Sāʿida überliefert, die jedoch nicht als authentisch gelten kann. Immerhin vermittelt sie möglicherweise einen Eindruck von vorislamischem Redestil:

> "Unter den Rednern des Stammes von Iyād war Quss b. Sāʿida, von dem der Prophet (Heil und Segen über ihn) sagte: 'Ich habe ihn am Jahrmarkt

---

28. Serjeant, Early Arabic Prose 117, s. Goldziher, Ḫaṭīb 97-102 sowie Wensinck, Khuṭba E.I[2] V 74-75
29. s. Ǧāḥiẓ, Bayān III 92, 96-97, 117 und Becker, Islamstudien I 450ff
30. s. ʿAlī b. Ḫalaf, Mawādd 35
31. Bayān I 350-351

von ʿUkāẓ gesehen, als er auf einem roten Kamel sitzend sagte: 'Leute, versammelt euch, hört zu und versteht! Wer lebt, stirbt, wer stirbt, vergeht, und alles Kommende wird kommen. Eindeutige Zeichen sind Regen und Pflanzen, Väter und Mütter, Kommende und Gehende, Licht und Dunkelheit, Frömmigkeit und Sünde, Kleidung und Reittiere, Essen und Trinken, dahinziehende Sterne, Meere ohne Grund, hochgewölbte Himmel, ausgebreitetes Lager, dunkle Nacht, ein Himmel mit Tierkreiszeichen. Wieso sterben die Menschen, ohne zurückzukommen? Sind sie denn zufrieden, so daß sie bleiben, oder werden sie aufgehalten und schlafen ein?' [32]

Obwohl die Beispiele für eine vorislamische Redekunst bruchstückhaft sind, lassen sich in den frühen Quellen Ansätze einer Kritik vonseiten der Zeitgenossen finden. Das Werk *al-Bayān wa-t-tabyīn* zeigt, daß verschiedene Kriterien entwickelt wurden, mit denen Dichtung bewertet und eine Rede von einer anderen unterschieden wurde. [33]

Was an den Reden gelobt wird, ist ihre Prägnanz und eine Redeweise, die nur aus knappen Anspielungen besteht.

Daher sagt Abū Du'ād b. Ḥarīz al-Iyādī:

"Sie werfen mit langen Reden und manchmal mit Anspielungen aus Angst vor Aufpassern. Wie du siehst, hat der Dichter Länge und Kürze jeweils am richtigen Ort gelobt"
(*yarmūna bi-l-ẖuṭabi ṭ-ṭiwāli wa-tāratan / waḥya l-malāḥiẓi ẖīfata r-ruqabā'ī*) [34]

Ferner machte al-Ǧāḥiẓ Bemerkungen zum Stil und zur Form der "Rede" (*ẖuṭba*) und beobachtete, daß die Redner ihre Rede mit den Worten: "In deinem Namen, O Gott!" begannen, was auf eine bestimmte Methode hinweist, welcher die Redner zu folgen pflegten. Er schreibt:

---

32. Ǧāhiẓ, Bayān I 308-309, s. Serjant, Early Arabic Prose 118 sowie Pellat, Kuṣṣ b. Sāʿida E.I.[2] V 528-529
33. s. Maṭlūb, Ittiǧāhāt 13
34. Ǧāḥiẓ, Bayān I 155

"Die Rede der Qurašiten (ḫuṭbat an-nikāḥ)[35] in vorislamischer Zeit sah so aus: in Deinem Namen, O Gott! Die und die wurde genannt in die der und der leidenschaftlich verliebt war. In Deinem Namen, O Gott, Dir sei, was Du (von uns) verlangst, und uns sei, was Du (uns) gibst!"[36]

In der "Rede" (*ḫuṭba*) war die Wiederholung einiger Wörter eine verpönte Erscheinung, die auf stilistische Schwäche hinwies; gleichermaßen war eine Pause mitten in der Rede ein Zeichen für die Schwäche des Vortrags. Dazu schreibt al-Ḥuṣrī (st.453/1061):

"Aber Saḥbān, der oben schon erwähnt wurde, ist unbestritten der berühmteste Redner ganz Arabiens, denn wenn er redet, gebraucht er nicht ein einziges Wort zweimal und es kommt nicht vor, daß er in seiner Rede stockt, oder daß seine Stimme ihm versagt oder er gar nach Wörtern suchen muß, sondern seine Rede fließt dahin wie ein großer Strom".[37]

Al-Ḥuṣrī spricht weiterhin über den Gebrauch von Sprichwörtern durch den Redner. Dazu bemerkt er, daß die Verwendung von Dichterversen oder bekannten Sprichwörtern die Rede verschönt. Außerdem soll er seine Rede gut vorbereiten und über eine besonders gute Allgemeinbildung verfügen, da er sich an Hörer mit sehr verschiedenen Voraussetzungen richten muß. Über den Sohn von Saḥbān, der ebenfalls Redner war, bemerkt al-Ḥuṣrī:

"Sein Sohn ʿAǧlān besaß eine wunderbare Sprache. Er war ein Meister des Wortes, treffend im Ausdruck, und er fügte in seine "Rede" (*ḫuṭba*) passende Zitate aus der Dichtung ebenso ein wie geistreiche Sprichwörter; während des Vortrages benutzte er seltene Gedichte und bekannte Sinnsprüche, um seine Rede zu würzen. Dabei war jedes seiner Worte wohl abgewogen".[38]

---

35. Damit sind die Reden gemeint, die an Brautleute gerichtet sind oder von den Beziehungen zwischen Verheirateten handeln.
36. Bayān I 408
37. Zahr 884
38. Ders. 884

Die Aussage 'dabei war jedes seiner Worte wohl abgewogen' (*wa-kāna yazinu kalāmahu waznan*) deutet hierbei auf ein Hauptkriterium für die Qualität einer Rede hin. Er wendet sich sowohl gegen eine den Inhalt der "Rede" (*kalām*) verwässernde Weitschweifigkeit, als auch gegen eine den Sinn nicht völlig zum Ausdruck bringende Kürze.

Neben diesem die Rede selbst betreffenden Kriterium stand für die Kritiker auch die Person des Redners im Mittelpunkt des Interesses. Für ihn ist es unerläßlich, sich gute Kenntnisse der historischen Berichte anzueignen, um über die Kriege der Araber, ihre Ursachen, ihren Verlauf und ihre Schrecken Bescheid zu wissen. Nur so kann er seine Hörer von weiteren Kriegen abbringen.[39] Der Redner kann seinem Stamm nicht nützen, wenn er nicht die entsprechende Bildung besitzt. Während der Dichter seinen Stamm verteidigen und dessen Tradition bewahren muß, ist es Aufgabe des Redners, seinen Stamm mit seiner Weisheit und Erfahrung zu beraten. Die Rolle des Dichters und die des Redners im Stamm waren also völlig verschieden[40]. Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ bemerkt dazu:

> "In vorislamischer Zeit galt der Dichter mehr als der Redner. Denn damals war die Dichtung eine unbedingte Notwendigkeit, um ihre (d.h. des Stammes) Überlieferung zu bewahren, die Bedrohung durch Feinde und Gegner zu zeigen, die eigenen Krieger zu rühmen und ihre unermeßliche Zahl zu preisen, so daß der Dichter der Gegner sie fürchtete und auf ihren eigenen Dichter achtet. Als die Dichter und die Dichtung zahlreicher wurden, sie ihre Dichtung schließlich zum Broterwerb verwendeten und ihre Kunst auch an gewöhnliche Menschen verkauften und die Ehre der Familie schmähten, da sank der Dichter im Ansehen der Araber unter den Redner". [41]

---

39. s. Manṣūr, Qiyam 30
40. Nuṣṣ, Ḫiṭāba 20
41. Ǧāḥiẓ, Bayān I 241 s. Goldziher, Ḫaṭīb 101-102

Abgesehen von der "Bildung" (*ṯaqāfa*), die der Redner besitzen muß, sollte er auch eine gewisse Begabung haben, bei dem Zuhörer Interesse zu erwecken. Schon der Dichter Zaid b. Ǧundub al-Iyādī nahm in seinem Trauergedicht für Abū Dāwūd al-Iyādī eine Charakterisierung der Redner des Stammes vor:[42]

1. "Seine Zunge ist schärfer als eine Speerspitze und schärfer als ein Schwert mit vielen Einschnitten."
   (*wa-aḏrabu min ḥaddi s-sināni lisānuhu / wa-amḍā mina s-saifi l-ḥusāmi l-mušaṭṭabī*)

2. "Er ist der Führer des ganzen Stammes Nizār und ihr Redner, wenn er aufsteht, senken alle aufsässigen Leute den Kopf."
   (*zaʿīmu Nizārin kullihā wa-ḫaṭībuhā / iḏā qāma ṭaʾṭaʾa raʾsahu kullu mišġabī*)

Und auch al-Aʿšā hebt die Stärke der Stimme des Redners hervor und sagte:[43]

"Sie hatten Überfluß, Großmut und Hilfsbereitschaft, und sie hatten auch Redner mit einer starken Stimme."
(*fīhim al-ḫiṣbu wa-s-samāḥatu wa-n-naǧdatu / ǧamʿan wa-l-ḫāṭibu ṣ-ṣallāqū*)

An der "Rede" (*ḫuṭba*) werden die Vorzüge hervorgehoben, aber auch einige Mängel, die auf den Redner zurückzuführen sind. Darunter fallen äußere Mängel, wie schlechte Aussprache, eine schwache Stimme, Lispeln oder stockende Rede, die den Hörer nicht erreicht.[44] Deshalb bat der Prophet Moses Gott, seine Zunge zu lösen, damit die Leute seine religiöse Botschaft verstehen konnten.[45]

---

42. Ǧāḥiẓ, Bayān I 43
43. Bayān I 124
44. vgl. Ǧāḥiẓ, Bayān I 55, 120-121, 123.
    s. Ḥāwī, Fann 17
45. Ǧāḥiẓ, Bayān I 7
    vgl. Koran 28: 34

Al-Ǧāḥiẓ hat ein Kapitel seines Buches *al-Bayān wa-t-tabyīn* den Mängeln des "Redners" (*ḫaṭīb*) gewidmet, wie z.B. der Unfähigkeit, klar zu artikulieren. Dies sei ein gefährlicher Mangel in der Persönlichkeit der Redner. Dadurch würden sie zu einer Farce und einem Gegenstand des Spottes für alle Leute. Al-Ǧāḥiẓ berichtet, was Zabbān b. Saiyār darüber sagte:[46]

> "Wir sprachen ohne zu stocken und lenkten mit Geschick, wenn das Feuer des Krieges lange loderte."
> (*wa-qulnā bi-lā ʿiyin wa-susnā bi-ṭāqatin / iḏā n-nāru nāru-l-ḥarbi ṭāla ištiʿāluhā*)

Abū l-ʿIyāl al-Huḏalī sagte über die Unfähigkeit und Sprachlosigkeit der Redner:[47]

> "Es gibt keine Stockung in seiner Rede, während die anderen Redner keine Worte finden."
> (*wa-lā ḥaṣirun bi-ḫuṭbatihi / iḏā mā ʿazzat l-ḫuṭabū*)

Dies verdeutlicht, daß die Araber in der vorislamischen Zeit viel über Redekunst wußten und ihre Reden gut vorbereiteten.

---

46. Bayān I 5
47. Ders. I 3

b) *Sprichwörter*

Die *amṯāl* (sg. *maṯal*) sind kurze, stark geformte Sätze, die sich auf ein bestimmtes Ereignis beziehen. Sie gehen von Mund zu Mund und finden bei ähnlichen Vorfällen Verwendung, wobei sie aufgrund ihrer Prägnanz kaum der Gefahr unterliegen, verändert zu werden.[48]

Die Araber in vorislamischer Zeit haben uns eine große Anzahl von *amṯāl* hinterlassen. Die Gelehrten der Abbāsidenzeit, wie zum Beispiel al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī (st. um 170/786), Abū ʿUbaida (st. 224/838) , Abū Hilāl al-ʿAskarī (st. 395/1005) und al-Maidānī (st. 518/1224) beschäftigten sich mit dem Studium dieser *amṯāl*. Sie vefaßten Bücher darüber, in denen sie die *amṯāl* alphabetisch anordneten, sie erklärten, und die Vorfälle erzählten, auf die sie sich beziehen.[49]

Al-Ǧāḥiẓ erwähnt die große Anzahl von *amṯāl* in vorislamischer Zeit und das Interesse der Araber an ihnen. Er berichtet:

> "Ein Araber hat einen bestimmten Standpunkt und verteidigt ihn mit einer Reihe von gebräuchlichen Redensarten. Die Leute zitieren sie nur, wenn sie darin einen Nutzen oder Vorteil sehen. Der "Belegvers" (*šāhid*) und die Redensart sind Grundlagen der Wissenschaft."[50] (*wa-qad kāna r-raǧulu mina l-ʿarabi yaqifu l-mauqifa fa-yursilu ʿiddata amṯālin sāʾiratin, wa-lam yakun an-nāsu ǧamīʿan li-yatamaṯṯalū bihā illā li-mā fīhā mina l-marfaqi wa-l-intifāʿi*)

Ṭāhā Ḥusain vertrat die Auffassung, daß die *amṯāl* in den Bereich der Sprachwissenschaft und Grammatik gehören und nicht als Kunstprosa betrachtet werden können (vgl. S. 28):

---

48. Balbaʿ, Naṯr 46, s. Sellheim, Sprichwörter 8-12
49. Blachère: La Litterature Proverbiale des Arabes I 58, s. Sellheim, Sprichwörter 27-44, sowie Ḍaif, Naṯr 20-21
50. Bayān I 271

"Diese einfache Form der Prosa mag die Sprachwissenschaftler und Psychologen interessieren, für die Literaturwissenschaft hat sie aber keine Bedeutung".[51] Er nannte folgende Gründe:

"Die *amṯāl* gehören in den Bereich der Volksliteratur, weil sie einer ständigen Veränderung und Entwicklung unterworfen sind. Das Sprichwort ist ein Mittel für das Studium der Sprache und der kurzen Ausdrücke. Es ist auch ein Maßstab für die Fähigkeit des Volkes, mit den Wörtern und ihrer Bedeutung zu spielen. Aber dies ist eine Sache, und Kunstprosa ist eine andere".[52]

Nicholson betrachtet die Sprichwörter als historische Informationsquelle, stuft ihren Wert in dieser Hinsicht jedoch als gering ein, da die Umstände ihrer Entstehung nicht mehr genau nachvollzogen werden können.[53]

Die Meinung von Nicholson und Ṭāhā Ḥusain scheint auf den oben erwähnten Problemen und der Unsicherheit der Überlieferung zu basieren. Trotz dieser Gründe können wir viele Sprichwörter aus vorislamischer Zeit finden, die sich formal ähneln und die Fähigkeit der Araber bezeugen, kurze prägnante Ausdrücke zu formulieren. Daher mißt Oskar Rescher den *amṯāl* eine große Bedeutung bei, und zwar nicht auf Grund ihrer Authentizität, sondern weil sie ein Beweis sind, daß bereits in vorislamischer Zeit Prosa bei den Arabern existierte:

"Wenn zwar auch aus der Ǧāhilīya selbst keine selbständigen Prosawerke überliefert sind, so hat es doch seit den ältesten Zeiten nicht an Stoffen erzählender Art gefehlt, die im Munde des Volkes lebendig waren und von Stamm zu Stamm wanderten. Vor allem wären hier die historischen Berichte, die sogenannten "Schlachtentage der Araber" (*aiyām al-ʿarab*) zu erwähnen, ferner auch die zahlreichen Sprichwörter, die die späteren Gelehrten wie Abū Hilāl al-ʿAskarī, al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal b. Salama, al-Maidānī u.a. aufzeichneten und deren Sammlungen wir bei den

---

51. Ṭāhā Ḥusain, Adab 325
52. Ders. 331
53. History 31

Biographien der Betreffenden zur Sprache bringen wollen. Außer den Sprichwörtern müssen wir auch die Legenden anführen, die uns schon in der alten Poesie begegnen...'.[54]

In der altarabischen Dichtung gab es viele Sprichwörter, aber die Gelehrten der Abbasidenzeit beschäftigten sich nicht damit.[55] Ibn ʿAbdrabbih überlieferte in seinem Buch *al-ʿIqd* viele Sprichwörter, besonders nach Akṯam b. Ṣaifī aus vorislamischer Zeit, wie zum Beispiel: "Der Verstand kommt mit der Erfahrung" (*al-ʿaqlu bi-t-taǧārib*).[56]

54. Rescher, Abriss I 94-95, s. Lichtenstadter, Arabic Literature 32-33, sowie Sellheim, Sprichwörter 27ff
55. Ibn ʿAbdrabbih, ʿIqd III 137
56. Ders. III 76, vgl. Sellheim, Sprichwörter 40 sowie Ḍaif, Naṯr 20-26

c) *Reimprosa der Wahrsager*

Es gab bei den Arabern in vorislamischer Zeit Wahrsager, die behaupteten, Kenntnis von übersinnlichen Dingen zu haben. Sie fungierten als Mittler zwischen Göttern und Menschen, wobei sie sich bei der Beschaffung von Nachrichten über diese Götter der Dämonen bedienten. Denn es gab für jeden "Wahrsager" (*kāhin*) einen Dämon als "Begleiter" (*tābi'*), der auch "Seher" (*rā'ī*) genannt wird.[57]

Die Menschen dieser Zeit kamen zu den Wahrsagern, um sich beraten zu lassen, um sie nach einer geeigneten Zeit der Kriegsführung zu fragen, oder damit sie ihre Streitigkeiten untereinander schlichteten. Denn das Urteil des Wahrsagers galt als unabänderlich.[58]

Al-Ǧāḥiẓ hat in seinem Buch *al-Bayān* von den genannten Einzelheiten über die Wahrsager berichtet:

> "Die Wahrsager der Araber, an die sich die Menschen um Rat in verschiedenen Angelegenheiten wandten, prophezeiten, aber sie gaben vor, daß jeder von ihnen einen "Seher" (*rā'ī*) habe, der ein "Dämon" (ǧinn) sei; so z.B. Ḥāzī b. Ǧuhaina, Šiq, Saṭīḥ, 'Uzzā, Salama und andere. Die Form ihrer Verkündigungen war Reimprosa".[59]

Der Autor des *K. al-Aġānī* erwähnt viele Berichte und Erzählungen über Wahrsager, die ihre Kenntnis übersinnlicher Dinge kundtaten, wie z.B. die Geschichte des verlorenen Kamels und die Methode, danach zu suchen.[60] Die Leute riefen die Wahrsager wie einen Gott an: 'Oh, unser Gott'. Der Wahrsager rief die Leute so an: 'Oh, mein Mensch'. Dann sprach er mit den Leuten im rätselhaften Stil der Reimprosa.[61]

---

57. s. Fahd, Kāhin E.I.[2] IV 420-422, Serjeant, Early Arabic Prose 122-127 und van Vloten, Dämonen 185-186
58. Ḍaif, Naṯr 38
59. Bayān I 289-290
60. Iṣbahānī, Aġānī XI 118
61. Ders. IX 84

Infolgedessen trägt diese Art von Prosa den Namen *sağʿ al-kuhhān*, um sie von der sonst gebräuchlichen Reimprosa zu unterscheiden, die spontan verwendet wird und so die Rede verschönt. Diese Reimprosa hat im Koran und in der prophetischen Tradition ihren Ausdruck gefunden.[62] Wir wissen dies aus zahlreichen Quellen, wie z.B. die "Rede" (*kalām*) von Saṭīḥ:

"ʿAbdalmasīḥ ritt auf einem großen Kamel, er kam zu Saṭīḥ und zu einem Grab, und er hat dich zum Palast des Königs geschickt..."
(*ʿAbdalmasīḥ ʿalā ğamalin mušīḥ, atā ilā Saṭīḥ, aufā ʿalā-ḍ-ḍarīḥ, baʿaṯaka maliku banī Sāsān, li-rtiğās al-īwān*)[63]

Wenn wir uns in der Prosa der Wahrsager umsehen, stellen wir fest, daß viele Wahrsager auf natürliche Erscheinungen schwören, wie z.B. Wasser, Himmel, Tiere, Pflanzen. Sie behaupteten, eine Verbindung mit übersinnlichen Gewalten zu haben. Daher begannen die Leute, sich vor der Macht der Wahrsager zu fürchten.[64]

---

62. vgl. Ṭabāna, Dirāsāt 84-88
63. Nuwairī, Nihāya III 129
64. Ǧāḥiẓ, Bayān I 290

B. *Die Prosa in islamischer Zeit*

1. Frühislamische Prosa

Die Araber lebten in vorislamischer Zeit in Stammesverbänden, die sich zum Teil gegenseitig bekämpften. Nach der Annahme des Islams wurden die Araber allmählich zu einer Einheit. Die Stammesideologie trat hinter der islamischen Solidarität zurück.

Insofern hat mit der neuen islamischen Religion das arabische Leben eine tiefgreifende Umwandlung und Umgestaltung erfahren. Mit dem Islam erhielten die Araber ein neues hohes Ideal, das sie veranlaßte, ihr vorislamisches Stammesdenken zu überwinden. Sie betrachteten das Leben aus einem neuen Blickpunkt. Durch die neue Religion entwickelte sich ein neues politisches System, und auch die gesellschaftliche und wirtschaftliche Lage veränderte sich gegenüber der vorislamischen Zeit.[65]

Die Prosa hat die neue politische, soziale und wirtschaftliche Entwicklung der Araber begleitet. Beispiele hierfür sind die *ḫiṭāba* und die *rasā'il*, die der Prophet und die Kalifen an die Könige der Nachbarstaaten schickten, um sie aufzufordern, den Islam anzunehmen. Auch die Reden, die vor dem Propheten von den Delegationen der Stämme gehalten wurden, sind ein Beispiel hierfür. Das beste Beispiel jedoch für den Einfluß der neuen Religion sind die Freitagspredigten, die für das Leben der Muslime wichtige politische und soziale Fragen behandelten.[66]

---

65. vgl. Dūrī, Ta'rīḫ ṣadr al-Islām 79-80, sowie Noth, Früher Islam 73ff
66. vgl. Ḍaif, Naṯr 42ff, sowie Becker, Islamstudien I 450ff

a) *Reden*

Seit der Offenbarung des Korans galt dieser als Richtschnur für guten Stil, da seine kraftvolle und einmalige Sprache bei den Arabern größte Bewunderung hervorrief. Er diente den späteren Schriftstellern als reiche Quelle für Zitate. Daher war sein Einfluß auf die arabische Prosa bedeutender als der auf die Dichtung.

Der Islam benötigte die Prosa in seinen Anfängen viel dringender als die Dichtung, da die "Rede" (*ḫiṭāba*) das Hauptmittel war, die neue Religion zu erklären und dem Volk nahezubringen. Muḥammad bediente sich selbst auch der Redner, um die Grundlagen des Islams zu vermitteln. Al-Ǧāḥiẓ berichtet:

> "Der Prophet hatte Dichter unter seinem Befehl, die ihn und seine Freunde verteidigten. Ein Redner des Propheten war Ṯābit b. Qais b. Šammās al-Anṣārī, was niemand bestreiten kann."[67]

Nach der Hiǧra des Propheten nach Medīna wurde die Freitagspredigt obligatorisch für jeden Freitagsgottesdienst und für die zwei großen Feste *ʿĪd al-fiṭr, ʿĪd al-aḍḥā.* So lernten die Araber eine regelmäßig wiederkehrende Form der Rede kennen, durch die sie jeden Freitag in Bezug auf verschiedene Dinge ihres Lebens ermahnt wurden. [68] Die Freitagspredigt hatte dabei stets auch politischen, wirtschaftlichen und sozialen Inhalt und behandelte die alltäglichen Probleme der Gläubigen ebenso wie die Gefahren, die sie umgaben. Diese Tatsache wies der Rede eine Hauptrolle im gesellschaftlichen Leben der Muslime zu. Dabei schmückten die Redner ihre Reden mit Versen aus dem Koran aus.[69]

Die Rede des Propheten warnte die Gläubigen zudem vor Ungehorsam gegen Gott. Folgende kurze Rede ist von ihm überliefert:

---

67. Bayān I 201
68. s. Wensinck, Khuṭba E.I.[2] V 74-75
69. s. Becker, Islamstudien I 460-463

"Oh, ihr Menschen, eurem Leben ist eine Grenze gesetzt, und zu dieser Grenze werdet ihr einst kommen, und euch ist ein Ende gegeben und dieses Ende werdet ihr erreichen. Der Gläubige steht zwischen zwei Ängsten: Der vor der Vergangenheit, von der er nicht weiß, wie Gott sie bewertet, und vor der Zukunft, von der er nicht weiß, was Gott für sie bestimmt hat. Was der Diener Gottes von sich selbst nimmt, ist für ihn selbst, und was er vom Diesseits nimmt, ist für das Jenseits; er muß von seiner Jugend nehmen, bevor er sein Alter erreicht, und er muß von seinem Leben nehmen, bevor er den Tod erreicht. Denn bei Gott, in dessen Hand die Seele Muḥammads ist, nach dem Tod gibt es keine Reue, nach dem Diesseits keine Wohnstätte außer Paradies und Hölle".[70]

Diese "Rede" (*ḫuṭba*) des Propheten verdeutlicht den Muslimen den Sinn ihrer Existenz in diesem Leben. Dabei verwendete er kurze Sätze, die sich deutlich von der vorislamischen Reimprosa abheben. Die Rede beginnt mit der Formel *al-ḥamdu li-llāh* und der Anrede des Propheten an seine Zuhörer *aiyuhā n-nāsu*. Diese Form, die die Araber bis zu diesem Zeitpunkt nicht kannten, wurde zu einem Vorbild für die islamische Rede.

Vielleicht ist die berühmteste ḫuṭba des Propheten Muḥammad die sogenannte "Abschiedsrede" (*ḫuṭbat al-wadā'*). Darin sagt er:

"Gelobt sei Gott! Wir loben ihn und erflehen seine Hilfe und seine Vergebung; wir wenden uns reuevoll zu ihm und nehmen bei ihm Zuflucht vor dem Bösen in unseren Seelen und vor unseren häßlichen Taten. Wen Gott rechtleitet, der wird nicht irregeführt und wer irregeführt wird, dem kann keiner (außer Gott) den rechten Weg zeigen. Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allah, daß er einzig ist und keinen Teilhaber hat, und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist. Oh, Menschen, ich empfehle euch, gottesfürchtig zu sein und ermahne euch, ihm gehorsam zu sein. Ich eröffne meine Rede mit dem Guten. "Nun zur Sache" [*ammā ba'du*]: Oh Menschen, hört mir zu, daß ich euch erkläre, denn ich weiß nicht, ob ich euch nach diesem Jahr an dieser Stelle noch treffen werde.

70. Ǧāḥiẓ, Bayān I 302-303

> Oh Menschen, euer Blut und euer Vermögen sind für euch verboten, bis ihr euren Gott trefft, ebenso wie sie an diesem Tag, in diesem Monat und an diesem Ort verboten sind. Gott, Du bist mein Zeuge [*allāhumma išhad*]. Habe ich meine Aufgabe erfüllt? [*alā hal ballaġt*]'.[71]

Auch diese "Rede" (*ẖuṭba*) beginnt mit der neu eingeführten Formal *al-ḥamdu li-llāh*. Dann erscheint der Ausdruck *ammā ba'du*, der darauf hinweist, daß der eigentliche Inhalt der Rede folgt. Die Rede endet mit den Sätzen: 'Gott, Du bist mein Zeuge [*allāhumma išhad*]. Habe ich meine Aufgabe erfüllt? [*alā hal ballaġt*]. Eine Rede, die nicht mit *al-ḥamdu li-llāh* beginnt, nennt man "verstümmelt" (*al-Batrā'*). Al-Ǧāḥiẓ berichtet:

> "Die Redner der frühislamischen Zeit und auch noch die jetzigen Redner nennen eine Rede, die nicht mit der 'Lobformel' beginnt, *al-Batrā'* und eine Rede, die nicht mit Koranversen geschmückt ist und nicht das Gebet an den Propheten *ṣalla llāhu 'alaihi wa-sallam* enthält, "mißgestaltet" (*šauhā'*)."[72]

Ibn Qutaiba berichtet in seinem Buch "Die besten der Nachrichten" (*'Uyūn al-aẖbār*), daß die Rede des Propheten sich durch die Formel *al-ḥamdu li-llāh* an ihrem Anfang auszeichnete:

> "Ich habe die Reden des Propheten Gottes durchgesehen und fand, daß die meisten folgendermaßen begannen: Gelobt sei Gott! Wir loben ihn und erflehen seine Hilfe, wir glauben an ihn und vertrauen auf ihn, wir bitten um seine Vergebung und wenden uns reuevoll an ihn. Wir nehmen bei ihm Zuflucht vor dem Bösen in unseren Seelen und vor unseren häßlichen Taten. Wen Gott rechtleitet, der wird nicht irregeführt. Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allah und daß er allein ist und keinen Helfer hat: Und in einigen habe ich folgendes gefunden: 'Oh Menschen, ich empfehle Euch, gottesfürchtig zu sein und dränge Euch, ihm gehorsam zu sein".[73]

---

71. Ǧāḥiẓ, Bayān II 31 s. Wensinck, Khuṭba E.I[2] V 74-75, sowie Ḍaif, Naṯr 53-55
72. Ders. II 6
73. 'Uyūn II 231

Die "rechtgeleiteten Kalifen" (*al-ḫulafā' ar-rāšidūn*) nach Muḥammad verfaßten ihre Reden auf dieselbe Art und Weise, nämlich mit den Formeln *al-ḥamdu li-llāh* und *ṣalla llāhu 'alaihi wa-sallam*. Ein Beispiel ist folgende Rede von Abū Bakr, die er anläßlich seiner Ernennung zum Kalifen hielt:

> "Ich stehe unter Eurem Befehl und bin nicht besser als ihr. Doch Gott hat den Koran gegeben und vom Propheten - Gott segne ihn und gebe ihm Heil - ist überliefert: Oh ihr Menschen, wisset, daß die größte Klugheit die Gottesfurcht ist, und die größte Dummheit die Sündhaftigkeit. Und der Stärkste von Euch ist für mich solange ein Schwacher, bis ich ihm zu seinem Recht verhelfe und der Schwächste von Euch ist für mich ein Starker, solange bis ich ihm sein Recht nehme. Ich folge dem Propheten, schaffe aber selbst nichts Neues, wenn ich etwas gut mache, helft mir, und wenn ich Fehler begehe, verbessert mich. Folgendes sage ich Euch, ich bitte den erhabenen Gott für mich und für Euch um Vergebung."[74]

Diese Rede zeichnet sich durch Klarheit und logischen Aufbau aus. Die Redner dieser Zeit legten keinen Wert auf die Ausschmückung ihrer Reden, sondern auf Prägnanz. Al-Ǧāḥiẓ berichtet dazu:

> "'Ammār b. Yāsir hielt eines Tages eine "Rede" (*ḫuṭba*), aber er verkürzte sie: Da sagte man zu ihm: Hättest du doch eine längere Rede gehalten! 'Ammār erwiderte daraufhin: Der Prophet Gottes hat uns befohlen, das Gebet zu verlängern und die Rede zu kürzen."[75]

---

74. Ibn Qutaiba, 'Uyūn II 234
75. Bayān I 303

b) *Briefe*

Die historische Wirklichkeit hatte sich mit der neuen Religion verändert und es gab nun einen politischen Rahmen, in den das Leben der Muslime eingeordnet war. Der Prophet schrieb viele Briefe an Könige und Stämme, um für die islamische Religion zu werben. Er bediente sich dabei der Hilfe von Sekretären. Es wird erzählt, daß der Prophet seine Schreiber zum Erlernen von Fremdsprachen drängte, damit auch Nichtaraber die islamischen Briefe verstehen konnten. Muḥammad b. ʿUmar al-Madāʾinī überliefert uns, daß der Prophet Muḥammad zu Zaid b. Ṯābit nach dessen eigenem Bericht gesagt hat:

> "Ich habe einige syrische Texte bekommen, aber ich kann sie nicht gut verstehen. So lerne du die Sprache der Syrer!' Zaid erzählt: 'Dann habe ich in 16 Tagen Syrisch gelernt."[76]

In dieser Zeit war die Form der Briefe des Propheten noch nicht festgelegt; die Formen von Briefanfang und Briefende waren je nach Situation und Person des Adressaten verschieden. Dazu ein Beispiel, der Brief des Propheten an Ḫālid b. al-Walīd:

> "Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes. Von Muḥammad, dem Propheten an Ḫālid b. al-Walīd. Friede sei mit Dir. Zuallererst danke ich Gott - es gibt keinen Gott außer ihm - . Nun zur Sache: Dein Schreiben erreichte mich durch Deinen Boten. Du berichtest, daß die Banū l-Ḥāriṯ b. Kaʿb den Islam angenommen haben, bevor es zum Kampf kam, und daß sie meiner Aufforderung, den Islam anzunehmen, nachgekommen sind. Ferner, daß sie Zeugnis davon abgelegt haben, daß es keinen Gott gibt außer Allah und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist. Gott hat sie (also) durch die Rechtführung deiner Boten rechtgeleitet. So verkünde ihnen die gute Nachricht und warne sie, komm her und es soll eine Delegation von ihnen mit Dir kommen. Gottes Friede, Erbarmen und Segen sei mit euch!"[77]

---

76. Qalqašandī, Ṣubḥ I 165
77. Ibn Hišām, Sīra II 383 vgl. Ḥamīdallāh, Waṯāʾiq 166

Wie man sieht, sind die Briefe des Propheten in einem knappen und klaren Stil abgefaßt.

Das Ziel dieser Briefe ist einzig die Vermittlung der islamischen Religion; deshalb bemüht sich der Prophet nicht um eine künstlerische Darstellung. Der Prophet beginnt seine Briefe z.B. mit Wendungen "Im Namen Gottes" (*basmala*) und "Gelobt sei Gott" (*at-taḥmīd*), dann gibt er den eigenen Namen und den Namen des Adressaten an. Der Prophet leitet mit *ammā ba'du* zum eigentlichen Thema des Briefes über und beendet den Brief mit dem Satz *as-salāmu 'alaikum*. Diese Form der Briefe, d.h. Einleitung, Hauptteil und Schlußformel wird später allgemein üblich und wird auch von den 'rechtgeleiteten Kalifen' benutzt.

Nach dem Tod des Propheten kam es zu einer neuen Entwicklung im islamischen Staat, nachdem 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb die Kanzlei gegründet hatte. Aus der veränderten politischen Situation ergaben sich viele Probleme, die zur Zeit des Propheten noch nicht aufgetreten waren.[78] Ein Hinweis auf diese neue Entwicklung ist der Brief von 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb an Abū Mūsā al-Aš'arī, in dem dieser den Begriff des Rechts und die Aufgaben des Richters bestimmt. 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb sagt:

> "Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes. Nun zur Sache: Die Gerichtsbarkeit ist eine religiöse Pflicht und eine verbindliche Sunna. Daher versuche zu verstehen, wenn man dir (eine Sache) erklärt, denn es ist nutzlos, über die Gerechtigkeit zu reden, wenn man sie nicht praktiziert. Behandle alle Menschen gleich, sowohl in deiner Sitzordnung als auch, wenn Du sie ansiehst, so daß kein Vornehmer auf eine Vorzugsbehandlung hofft und kein Geringer sich vor einem Unrecht fürchtet. Der Beweis obliegt dem Kläger, der Eid (aber) obliegt dem Beklagten (,wenn er seine Unschuld beteuert). Der Friede ist möglich zwischen den Muslimen, außer einem Frieden, der Erlaubtes verbietet und Verbotenes erlaubt. Wenn du gestern ein Urteil gefällt hast, über das du heute nachdenkst und dadurch zum richtigen Urteil gelangst, so soll Dich das nicht daran hindern, von dem (früheren) Urteil abzuweichen und das

78. vgl. Dūrī, Ta'rīḫ ṣadr al-Islām 7, sowie Noth, Früher Islam 93-97

richtige Urteil zu fällen, denn das Recht geht vor und die Rückkehr zum Recht ist besser als das Verharren im Unrecht. Ich rate Dir eindringlich zum Nachdenken, wenn Dich etwas beschäftigt, worüber Du weder in Gottes Buch noch in der Sunna des Propheten (Gott segne ihn und gebe ihm Heil) etwas findest. Erkenne Ähnlichkeiten und ziehe Vergleiche und beurteile dann die Dinge nach der (vorhandenen) Analogie. Sodann strebe an, was Gott am gefälligsten ist und dem Recht Deiner Meinung nach am nächsten steht...' [79]

Der Brief von 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb an Abū Mūsā al-Aš'arī beginnt mit der *basmala*. Dann erklärt 'Umar den islamischen Begriff des Rechts und die Probleme, mit denen sich der Richter bei seiner Arbeit auseinandersetzen muß. Deshalb ist dieser Brief in einfachem Stil und in logischer Aufeinanderfolge der Gedanken geschrieben. Er enthält viele Wörter und Wortbedeutungen, die vor dem Islam noch nicht üblich waren.

Bei den früheren Gelehrten gab es bereits einige Kriterien zur Bewertung von Aufbau und Stil eines Briefes. Ibn al-Mudabbir erwähnt, daß die Briefform mit der Angabe des Absenders und des Empfängers vorbildlich für den Briefstil der späteren Zeit wird.[80] Auch die *basmala* wird anders als in vorislamischer Zeit verwendet. Ibn Durastawaih (st. 347/958) sagt:

"Von aš-Ša'bī wird überliefert, daß die Araber der vorislamischen Zeit am Anfang des Briefes 'Im Namen Gottes, oh Gott' geschrieben haben und daß der Prophet, Gott segne ihn und gebe ihm Heil', diese Redewendung in frühislamischer Zeit noch gebraucht hat, bis ihm der folgende Koranvers offenbart wurde: 'Im Namen Gottes geschehe seine Fahrt'.[81] Später schrieb der Prophet 'Im Namen Gottes' in seine Briefe. Dann wurden andere Verse offenbart: 'Sag, Ihr mögt zu Gott beten oder zum Barmherzigen'."[82]

---

79. Ǧāḥiẓ, Bayān II 50 vgl. Ḥamīdallāh, Waṯā'iq 427-429
und Serjeant, Early Arabic Prose 147-149
80. vgl. Ibn al-Mudabbir, 'Aḏrā' 15,
Ǧahšiyārī, Wuzarā' 25,
Kulā'ī, Iḥkām 55
81. Koran 11: 41
82. Koran 17: 110

Dann schreibt er:

> "Im Namen des Barmherzigen" Schließlich kam ein anderer Vers: "Er (der Brief) kommt von Salomo und lautet: "Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes"[83].
> Dieser Satz, den der Prophet schrieb, ist bis heute als Eröffnungsformel von Briefen in Gebrauch geblieben".[84]

Die meisten Gelehrten meinen, es sei erlaubt, in Briefen den Koran zu zitieren, allerdings müsse man sich dabei an den genauen Wortlaut halten. Ein Beispiel ist der folgende Koranvers, den der Prophet in einem Brief an Heraklius zitiert:[85]

> "Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (*ilā kalimatin sawā'in*) zwischen uns und euch".[86]

Ein weiteres Beispiel: Abū Bakr zitiert in einem Brief an 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb den Koranvers:

> "Jedem einzelnen von ihnen wird das angerechnet, was er an Sünde begangen hat".[87]
> "Diejenigen, die freveln (und unrecht tun), werden (schon noch zu) wissen (bekommen), welche Wendung es (schließlich) mit ihnen nehmen wird."[88]

---

83. Koran 27: 30
84 Ibn Durastawaih, Kuttāb 129
85. Qalqašandī, Ṣubḥ I 190
86. Koran 3: 64
87. Koran 24: 11
88. Koran 26: 227

2. Umayyadische Prosa

Im 7. und 8. Jahrhundert kam es durch die Annahme fremden Kulturgutes und die Bildung von politischen Parteien zu einer allmählichen Änderung in der Kalifatsordnung, die nun durch die rechtmäßige "Erbfolge" (*wirāṯa*) bestimmt wurde und nicht mehr durch die "Wahl" (*šūrā*).

Der Kontakt zwischen den Arabern und den Völkern in den eroberten Gebieten führte einerseits zur Islamisierung dieser Völker, andererseits zur Aufnahme fremden Gedankengutes durch die Araber. Die Folge war der endgültige Bruch der Araber mit dem vorislamischen Denken und die Entstehung neuer religiöser und philosophischer Denkweisen.[89] Die Araber mußten die für sie neuen Ideen und Weltanschauungen fremder Völker gedanklich verarbeiten und ihnen somit auch in ihrer Sprache Ausdruck verleihen.

Die in dieser ideologischen und politischen Situation entstandene "Rede" (*ḫiṭāba*) sollte die Zeitproblematik mit einschließen, die durch die neue Regierungsform entstanden war. Die neuentstandenen politischen Gruppierungen versuchten ihre Konflikte über *ḫiṭāba* und Streitgespräch auszutragen; so kam es zu politischen und religiösen Reden und zu Festansprachen, die auf eine bestimmte Situation Antwort gaben.[90]

---

89. vgl. Dūrī, Ta'rīḫ ṣadr al-Islām 81-85, Cahen, Der Islam 1 32ff und Noth, Früher Islam 78-80

90. s. Ḍaif, Naṯr 63ff

a) *Reden*

- politische Rede

Während der Umayyadenzeit erlebte die *ḫuṭba* eine große Blüte, weil die verschiedenen Parteien durch die Redekunst ihre Ideen und Ziele zu verbreiten suchten.

Die politische Rede zeichnet sich durch Kraft und Klarheit aus. Besonders deutlich kommt das in der *ḫuṭba* des Ziyād b. Abīh zum Ausdruck, die ohne Basmala und Taḥmīd ist. Diese Rede ist charakterisiert durch ihren Drohstil und die Heftigkeit ihrer Worte.

Ziyād sagt:

"Ihr lasst die Verwandtschaft vergehn und setzt die Religion hintan, ihr entschuldigt und deckt eure Verbrecher, und reisst die schützenden Ordnungen nieder, die der Islam geheiligt hat. Hütet euch vor dem nächtlichen Herumschleichen; ich werde jeden töten, der sich nachts auf den Strassen finden lässt. Hütet euch vor dem eigenmächtigen Aufgebot der Verwandtschaft; ich werde jedem, der den Herausruf erhebt, die Zunge abschneiden. Wer einen ins Wasser stürzt, wer einem das Haus anzündet, wer einbricht, wer ein Grab aufwühlt, dem zahl ich es heim. Ich mache jede Sippe haftbar für ihre Angehörigen. Hass gegen mich strafe ich nicht, sondern nur Verbrechen. Mancher, der über meine Ankunft erschrocken ist, wird sich über mich freuen, und mancher, der darauf Hoffnungen setzt, wird enttäuscht werden. Ich regiere euch mit der Vollmacht Gottes und sorge für euren Unterhalt aus dem Vermögen Gottes, ich verlange von euch Gehorsam und ihr könnt von mir Gerechtigkeit verlangen. Worin ich auch hinter meinem Ziele zurückbleibe, an drei Dingen werde ich es nicht fehlen lassen: Ich werde jederzeit für jeden zu sprechen sein, euch stets rechtzeitig eure Pension zahlen, und euch nicht ungebührlich lange und weit zu Felde schicken. Lasst euch von eurem Hass und Zorn gegen mich nicht hinreissen, es würde euch schlecht bekommen.

Ich sehe manche Köpfe wackeln; sehe sich ein jeder vor, daß ihm seiner auf den Schultern bleibt!'[91]

Der Leser merkt in dieser *ḫuṭba* die Einheit der Themen und die logische Aufeinanderfolge der Gedanken, denn die Worte sind klar und ausdrucksvoll. Der "Redner" (*ḫaṭīb*) verwendet manchmal Reimprosa, daneben auch kurze Sätze. Die *ḫuṭba* behandelt nur ein Thema, die gerechte Regierung, die der Redner im Irak verwirklicht sehen möchte.

- Festrede

Die Rede zu festlichen Anlässen, zum Beispiel beim Wechsel im Kalifat, entwickelte sich in der Epoche der Umayyaden schneller als in frühislamischer Zeit, was auf den Wechsel der Regierungsform zurückzuführen ist. Das Kalifat, das sich bis zu diesem Zeitpunkt hauptsächlich auf die *šūrā* genannte Form der Wahl stützte, wurde, zumindest in der Praxis, erblich. Neben dieser neuen Nachfolgeregelung entstanden eine Vielzahl von Parteien, die alle versuchten, den von ihnen unterstützten Gruppen bzw. Anwärtern auf die Regierungsmacht, zur Herrschaft zu verhelfen. Die Kalifen und ihre Söhne empfingen in ihren Palästen Delegationen, die entweder gekommen waren, um sie ihrer Unterstützung zu versichern, oder, wenn diese die Macht bereits erlangt hatten, ihnen zu gratulieren und zu huldigen.

Als Muʿāwiya den Wunsch äußerte, daß sein Sohn Yazīd zu seinem Nachfolger erklärt werden solle, kam eine solche Delegation in dieser Angelegenheit zu ihm. Dabei kündigten sie dem Kalifen an, daß sie alle die, die sich Yazīd in den Weg stellten, bekämpfen würden. Al-Ǧāḥiẓ berichtet folgendes:

"Und als sich die Leute versammelt hatten, und die Redner aufgestanden waren, um Yazīd zu huldigen, lehnten einige von ihnen dies ab. Es erhob sich ein Mann aus dem ʿUḏra-Stamm mit Namen Yazīd b. Muqannaʿ, dann zog er sein Schwert ein Stück aus der Scheide, und sprach: 'Dieser (ist der) Herrscher der Gläubigen', und er zeigte auf Muʿāwiya, 'wenn er stirbt, dann

91. Ǧāḥiẓ, Bayān II 62-65. Übers. Wellhausen, Reich 77-78

dieser', und er zeigte auf Yazīd, dessen Sohn, 'wenn sich jemand weigert, dann das!' Und er zeigte auf seinen Säbel. Darauf erwidert Mu'āwiya: 'Du bist der "Meister der Redner" (*saiyid al-ḫuṭabā*')'."[92]

Als die Redner des Stammes Nizār zu Mu'āwiya kamen, um seinem Sohn Yazīd zu huldigen, stand einer der Redner namens Ṣabra b. Šaimān auf und sprach:

"Oh, Herrscher der Gläubigen, wir sind Männer der Tat, nicht des Wortes, und mit unseren Taten richten wir mehr aus als andere mit ihren Worten".[93]

Einige Reden, die die Delegationen zur Verehrung der Nachfolger im Kalifat hielten, zeichneten sich dadurch aus, daß sie religiöse Formen verwendeten und versuchten, den Menschen die Vergänglichkeit des diesseitigen Lebens vor Augen zu führen. Yūsuf b. 'Umar hielt eine solche Rede anläßlich der Ernennung von Marwān b. Muḥammad. In ihr wies er die Anwesenden darauf hin, daß das Leben im Diesseits nicht ewig währe, und daß kein Nutzen in ihm läge außer dem, gute Werke zu tun. Folgendermaßen versuchte er, die Menschen von der bloßen Beschäftigung mit politischen Angelegenheiten zur Religiösität hinzuführen:

"Oh, Diener Gottes, fürchtet Gott! Wie viele Menschen haben Wünsche, die nie erfüllt werden, und zusammengerafftes Geld, das sie nie verbrauchen können. Auch was sie anderen verweigern, werden sie zurücklassen müssen. Möglicherweise vermehrt er mit dem zu Unrecht erworbenen Gut und mit dem, was er anderen verweigert, nur seine Sünden. Das Vermögen selbst bekommen aber seine Feinde. Dieser Mann muß die Last seiner Feinde tragen und wird unter ihr zusammenbrechen. Dann wendet er sich reumütig zu seinem Schöpfer, nachdem er sowohl das irdische, wie auch das ewige Leben verloren hat, und dies ist wahrlich der größte Verlust!'".[94]

---

92. Ǧāḥiẓ, Bayān I 300 vgl. Ḍaif, Naṯr 70-73
93. Bayān I 300
94. Ders. II 143

Einige der Delegationen nutzten ihren Besuch beim Prinzen oder Kalifen, um für ihre eigenen Interessen zu sprechen. Dabei konnte es sich um Geld, Geschenke oder Ämter handeln.[95]

- Religiöse Rede, Mahnrede und Streitgespräch

Die religiöse Rede erlebte während der Umayyadenzeit eine deutliche Weiterentwicklung, die parallel zu der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung verlief. Die Redner begannen, ihre Zuhörer zu größerer Religiösität und weniger Hingabe an das Diesseits zu ermahnen, ihnen das Jenseits ins Gedächtnis zu rufen, das doch so weit von den Interessen der Politiker und der Vertreter der verschiedenen Parteien entfernt war. Zu den wichtigsten Ursachen, die zu kulturellem Fortschritt führten, zählt, daß die unterworfenen Völker nach der islamischen Expansion muslimisch wurden. Diese neue Situation hat auch die weitere Ausformung der "Rede" (*ḫiṭāba*) beeinflußt.[96]

Die Entwicklung der religiösen Rede läßt sich demonstrieren am Beispiel einer Rede von Qaṭrī b. al-Fuǧā'a. Nachdem er eines Tages auf das Rednerpult der al-Azāriqa-Moschee gestiegen war und die üblichen religiösen Formeln rezitiert hatte, sagte er:

> "Was die diesseitige Welt betrifft, empfinde ich nur Verachtung für sie. Sie erscheint süß und lieblich, voll von Lust und Leidenschaft, doch sie gibt nur wenig, sie wird geliebt, weil sie schnell Wünsche erfüllt, sie ist versüßt durch eitle Hoffnungen und geschmückt mit Illusionen, doch ihr Schmuck ist nicht von Dauer, und es gibt keine Sicherheit vor ihren Schicksalsschlägen. Sie ist trügerisch und böse, untreu und verräterisch, geizig und vergänglich; das Leben hier ist kurz und schnell vorbei, ein menschenverschlingender Dämon, unstet und launisch... ".[97]
> (*ammā ba'du, fa-innī uḥaḏḏirakum ad-dunyā; fa-innahā ḥulwatun ḫaḍiratun, ḥuffat bi-š-šahawāti, wa-rāqat bi-l-qalīli, wa-taḥabbabat bi-l-'āǧilati, wa-ḥulliyat bi-l-āmāli, wa-tazaiyanat bi-l-ġurūri, lā tadūmu ḥabratuhā*

95. vgl. Ǧāḥiẓ, Bayān II 143-144
96. s. Balba', Naṯr 120
97. Ǧāḥiẓ, Bayān II 126

wa-lā tu'manu faǧ'atuhā, ġarrāratun ḍarrāratun, ḫauwānatun ġaddāratun, ḥā'ilatun zā'ilatun, nāfiḏatun bā'idatun, akkālatun ġauwālatun, badlatun naqqālatun...)

An einer anderen Stelle seiner Rede sagt er:

> "Wer wenig von den Dingen dieser Welt besitzt, befindet sich in Sicherheit, je mehr man besitzt an den Dingen dieser Welt, um so größer ist die Gefahr, es zu verlieren, und in Traurigkeit auszubrechen und in Weinen. Denn Sicherheit in dieser Welt wird zum Verhängnis, sie tötet den, der sie besitzt. Die Welt betrügt die Hochnäsigen. Wer auf großem Fuße lebt, den erniedrigt sie, wer die Ehre sucht, den läßt sie Schmach ernten, der Besitzer von Pracht und Würde wird (von der Welt) auf Hände und Kopf geworfen".[98]

Diese "Rede" (*ḫuṭba*) ist charakterisiert durch das Prinzip von Versprechungen und Drohungen. Neben "Reimprosa" (*saǧ'*) und kurzen Ausdrücken arbeitet der Redner mit "Gegensatzpaaren" (*ǧumal mutaḍāda*), wie z.B.: "wenig" (*qalīl*) - "viel" (*kaṯīr*), "Ehre" (*šaraf*) - "Schmach" (*ḥaqīr*), "Überfluß" (*ziyāda*) - "Not" (*ḥāǧa, ḍīq*). Das Thema der Rede hat einen logischen Zusammenhalt. Sie ist mit Koranversen geschmückt, wodurch die Gefühle der Hörer angesprochen werden sollen. Es ist besser, wenn die Festtags- oder Freitagsrede einige Verse aus dem Koran einschließt, das gibt der Rede Würde und Glanz[99]

Neben der religiösen Rede gab es die moralische "Mahnrede" (*wa'ẓ*) und den Dialog. Die Mahnrede wurde von dem Erzähler in der Moschee benutzt, um den Gläubigen Koranverse zu erklären und sie zu ermahnen.[100] Der Erzähler hatte eine umfangreiche Bildung, was arabische Überlieferung, prophetische Tradition, historische Nachrichten und vor allem die muslimische Eroberung betraf[101]

---

98. Ǧāḥiẓ, Bayān II 127
99. Ders. I 118
100. s. Ṭāhā Ḥusain, Ḥadīṯ 35
101. vgl. dazu: Ǧāḥiẓ, Bayān I 368-369

Es gab auch viele literarische Diskussionen. Der "Streit" (*ǧadal*) und die Auseinandersetzung zwischen den Häuptern der Sekten und religiösen Führern betraf verschiedene dogmatische Probleme, die eine höhere Bildung erforderten. Al-Ǧāḥiẓ hat uns über den Streit zwischen politischen und religiösen Gruppen wie z.B. Wāṣil b. ʿAṭā', dem Haupt der Muʿtazila, und den Vertretern verschiedener religiöser Gruppen in seinem Buch *al-Bayān wa-t-tabyīn* berichtet. Der Streit und die Auseinandersetzung wurde zwischen religiös-politischen Gruppen, wie z.B. den Ḫāriǧiten und Šīʿiten, über den Glauben, das Wesen Gottes, das Schicksal und das Verhängnis geführt.

b) *Briefe*

In der Umayyadenzeit entwickelte sich die islamische Kultur in anderer Weise als in der Frühzeit des Islam, weil zu dieser Zeit neue politische Situationen entstanden waren, die es zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen noch nicht gab. Es wurden überall Staatskanzleien gegründet, in denen "Sekretäre" (*kuttāb*) tätig waren. Das *Kitāb al-Wuzarā' wa-l-kuttāb* von al-Ǧahšiyārī vermittelt einen Überblick über die Entwicklung in den Staatskanzleien und gibt die Namen vieler Schreiber an. [102] Die Briefe der Staatskanzleien an die Statthalter der Fürsten zeichnen sich durch Klarheit, Prägnanz und thematische Einheitlichkeit aus. In einem Brief an Qaṭrī b. al-Fuǧā'a hat al-Ḥaǧǧāǧ geschrieben:

> "Der Friede sei mit dir. Zur Sache, du hast dich von der Religion losgelöst, so wie der Pfeil vom Bogen. Du weißt, worin du abgefallen bist, nämlich in dem du Gott und seinen Vertretern gegenüber ungehorsam warst. Dabei bist du doch ein widerspenstiger, ungebildeter Beduine. Du ernährst dich mit einem Stück Brot und heilst dich mit einer Handvoll Datteln. Alles ist für dich schwierig und schmerzlich. Du möchtest gut essen, doch du findest nur schlechte Nahrung. Deiner Sippe widerfährt dasselbe, sie schwingen die Speere, sie riechen den Wind und fürchten sich ihrer Sache. Und was sie am Ende erwarten, ist gewaltiger als das, was sie nicht wissen. Dann werden sie von Gott auf zweifache Weise ins Verderben gestürzt".[103]

Dies ist ein Beispiel für das künstlerische Niveau der Briefe der Umayyadenzeit. Der Stil basiert auf Klarheit der Sprache und dem Gebrauch von Bildern und Vergleichen, ferner auf der Knappheit des Ausdrucks, sowie auf der gelegentlichen Neigung zur Reimprosa.

---

102. vgl. Wuzarā' 24ff
103. Ǧāḥiẓ, Bayān II 310

Der Brief als Kunstform wird vor allem entwickelt von ʿAbdalḥamīd al-Kātib, der zuletzt im *Dīwān* des Marwān b. Muḥammad tätig war. Der Sekretär ʿAbdalḥamīd schrieb im Auftrag von Marwān b. Muḥammad an dessen Sohn ʿAbdallah, als er (Marwān) ihn in den Kampf mit dem Ḫāriǧiten aḍ-Ḍaḥḥāk b. Qais aš-Šaibānī schickte.[104] In diesem Brief wird der künstlerische Stil ʿAbdalḥamīd's sehr deutlich. J.D. Latham sagt in der 'Cambridge History of Arabic Literature':

"ʿAbdalḥamīd's stylistic impact depends mainly on his exploitation of the possibilities of parallelism, whether of sound, sense or structure. His acoustic effects are achieved by balance of sentences and phrases, a well-ordered recurrence of accents and pauses, repetition of words, alliteration, assonance, the use of metrical rhythms familiar to the Arab ear, notably in the closing words of a period, and correct distribution of strong and weak beats and syllables. Here we need not, and indeed cannot, treat each of those points in detail. But just one example - which should not, however, be regarded as a standard formula - will perhaps convey to the reader some idea of the feeling for balance and rhythm of which ʿAbdalḥamīd was capable."[105]

Latham's Meinung wird in diesem Auszug aus ʿAbdalḥamīd's Brief deutlich:

"Des weiteren - der Fürst der Gläubigen hat sich entschlossen, dich gegen diesen ungerechten und unmenschlichen Feind Gottes zu entsenden, diesen Beduinen, der umherirrt in der Ratlosigkeit der Unwissenheit, den Finsternissen der Versuchung und den Abgründen des Verderbens, sowie gegen dessen Gesindel, das auf Gottes Erde aus Verderbtheit Schaden angerichtet, aus Geringschätzung die Heiligkeit des Islam verletzt, die Wohltaten Gottes mit "Undank" (kufr) vergolten und aus Dummheit das Vergießen des Blutes von Leuten, mit denen er [eigentlich] in Frieden lebte (*ahl silmihī*), für erlaubt gehalten hat.

---

104. s. Latham, ʿAbdalḥamīd al-Kātib 167-168

105. Ders. 175 s. Ḍaif, Naṯr 115, sowie Roemer, Staatsschreiben 5

Dabei möchte er [der Fürst der Gläubigen] dir über Subtiles deiner Angelegenheiten, Allgemeines deiner Belange, die Hintergründe deiner Situation sowie über die Zwänge der Veränderungen [denen du unterliegst] eine Ermahnung geben, in der er dir seine vorbildliche Handlungsweise (*Adab*) aufbürdet und dir seinen Rat übermittelt, wenn du auch - Preis sei Gott - der Religion Allāhs und seinem Kalifat schon dadurch angehörst, daß Gott dich für das Amt des "Thronfolgers" (*wilāyat al-ʿahd*) auserwählte, wodurch er dich vor deiner Verwandtschaft und deinen Brüdern (*banī abīka*) auszeichnet.'[106]

ʿAbdalḥamīd hat auch einen Brief über die Sekretäre geschrieben. In diesem Brief schreibt er über die Bildung und Moral der Sekretäre, sowie über die Probleme, mit denen sich diese auseinanderzusetzen haben. In seiner Einleitung huldigt er dem Berufsstand des Sekretärs und unterstreicht die Bedeutung und Unentbehrlichkeit für den Herrscher. Wichtig ist, daß der Sekretär sich darauf versteht, im richtigen Moment das Richtige zu tun. Nach ʿAbdalḥamīd gehören zum Bildungsprogramm eines Sekretärs das Studium des Koran, der religiösen Pflichten und der arabischen Sprache, die intensive Beschäftigung mit Gedichten und den Berichten über die Kampftage der Araber und Perser. Auch die verwaltungstechnische Ausbildung soll nicht vernachlässigt werden. Der Sekretär soll ferner niedrige Verhaltensweisen und schlechte Eigenschaften wie Verleumdung und Hochmut von sich fernhalten. Er soll seinem Herrscher mit all seinen Tugenden in Treue und Dankbarkeit ergeben sein.[107]

ʿAbdalḥamīd hatte einen besonderen Schreibstil, der z.B. durch "Zwischenräume zwischen den Buchstaben" (*al-faṣl baina al-ḥurūf*) und die Abtrennung der Koranverse von den darauffolgenden Informationen im Brief gekennzeichnet war.[108] Er war der erste, der sehr lange Briefe geschrieben hat und die Lobformel (*taḥmīd*) in seinen Briefen benutzte. Später folgten alle Leute seinem Beispiel.[109]

---

106. Risāla ilā walī al-ʿahd 195 Übers. Schönig, Sendschreiben 18, vgl. Ḍaif, Naṯr 115

107. vgl. Risāla ilā l-Kuttāb 222-226, s. Schönig, Sendschreiben 118-119, sowie Ḍaif, Naṯr 115

108. s. ʿAskarī, Ṣināʿatain 500

109. s. Masʿūdī, Murūǧ III 263

Daneben gab es auch die Kunst des "Kurzbriefes" oder der "Randbemerkung" (*tauqīʿāt*), die einen sehr knappen, aus wenigen Worten bestehenden Brief darstellt. In dieser Briefform antwortet der Statthalter auf die Anfrage eines Bürgers oder eines seiner Beamten. Der berühmteste Vertreter dieser Kunst ist Ǧaʿfar b. Yaḥyā, der zu seinen Schreibern gesagt hat:

> "Wenn ihr eure Briefe in der Form der *tauqīʿāt* schreiben könnt, so tut dies".[110]

Die *tauqīʿāt* sind durch einen kurzen und klaren Stil gekennzeichnet. Sie sind jedoch allgemeinen Inhalts und können in verschiedenen Situationen angewendet werden. Al-Ǧahšiyārī berichtet:

> "Noch immer werden die Briefe der Könige und hohen Beamten als tauqīʿāt abgefaßt. Dies bedeutet, daß der Beamte mit dieser 'Unterzeichnung' eine präzise Antwort auf eine Anfrage gibt und die Bedeutung seines Befehls erklärt. Die "Schreiber" (*kuttāb*) mußten nur diesen Satz der *tauqīʿāt* mit einigen Wörtern zum besseren Verständnis dem Volk erklären. Sie entfernten sich dabei nicht vom eigentlichen Ziel des Herrschers. In der Zeit von Hārūn ar-Rašīd warteten eine Vielzahl von Leuten, die sich ungerecht behandelt fühlten, vor der Tür von Ǧaʿfar. Dieser verbrachte viele Tage in seinem Büro, aber die Briefe und Probleme der Leute waren zu umfangreich. Nachdem er einige gelesen hatte, kam ein Bote von ar-Rašīd zu ihm und befahl ihm, zu ar-Rašīd zu gehen. Daraufhin antwortete er ihm: 'Sag ihm: mein Herr, in dieser Stunde komme ich.' Dann wartete der Bote auf weitere Worte. Der Kalif befahl ihm, nochmal zu gehen. Aber Ǧaʿfar hatte in diesem Augenblick einen langen, sehr schlecht lesbaren Brief in der Hand. Der Bote forderte ihn auf, den Brief schnell zu beenden. Ǧaʿfar brauchte aber lange Zeit, um diesen Brief zu verstehen. Der Bote schaute auf den Brief und wollte Ǧaʿfar dazu bringen, das, was er noch nicht gelesen hatte, zu lassen. Daraufhin unterzeichnete Ǧaʿfar den Brief mit folgendem

110. ʿAskarī, Ṣināʿatain 193 s. dazu Noenerbacher, Spanisch-Islamische Urkunden: XXV

> Satz: 'So wie in dieser Sache gearbeitet wurde, soll er die anderen Probleme angehen, aber mit Gerechtigkeit. Wenn Gott will'. Damit entstand für die Schreiber etwas Neues, das es vorher nicht gegeben hatte. Die Schreiber fügten sich und somit wurde diese Methode ein Vorbild für alle Beamten."[111]

Die Kunst der *tauqīʿāt* ist eine Folge davon, daß die Herrscher und Beamten in dieser Zeit viel zu tun hatten, so daß sie keine Zeit dafür verwenden konnten, lange Briefe zu lesen. Daher wurden die Briefe im Stil der *tauqīʿāt* geschrieben. So schickte zum Beispiel Yazīd b. al-Walīd einen Brief an Marwān b. Muḥammad, in dem er Marwān nach seiner Meinung fragte bezüglich seiner Anerkennung als Kalif durch Huldigung. Er schrieb folgendes:

> "Von ʿAbdallāh, dem Beherrscher der Gläubigen [Yazīd b. al-Walīd] an Marwān b. Muḥammad. Ich sehe, daß Du mit einem Fuß einen Schritt vorwärts machst und mit dem anderen einen Schritt zurück. Wenn Du meinen Brief erhältst, entscheide Dich für eine Richtung. Friede."[112]

---

111. Ǧahšiyārī, Wuzarāʾ 210-211
112. Ibn Wahb, Burhān 158

KAPITEL II

POESIE UND PROSA BEI DEN FRÜHEN ARABISCHEN KRITIKERN

A. *Der Begriff der Poesie*

Schon in früher Zeit unterteilten die Araber ihre Literatur in zwei Kategorien, Poesie und Prosa:

> "Die arabische "Rede" (*kalām*) besteht aus zwei Arten: Gebundene und ungebundene (Rede)" (*kalāmu l-ʿarabi nauʿān: manẓūmun wa-manṯūrun*).[1]

Die Poesie entwickelte sich lange vor dem Islam und hatte u.a. politische und soziale Themen zum Inhalt (Selbstpreis, Stammespreis, Schmähung von Gegnern usw.). Konflikte unter den arabischen Stämmen wurden zum Teil mit poetischen Mitteln ausgetragen. Erst in islamischer Zeit entwickelte sich eine reiche Prosaliteratur, die unter den neuen politischen und religiösen Bedingungen eine wichtige Funktion im islamischen Staat hatte.

Die Anfänge der arabischen Literaturkritik liegen in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Vor dieser Zeit finden sich nur vereinzelte kritische Bemerkungen ohne jede Systematik. Die ersten Schriften zur Literaturtheorie, die ästhetische Maßstäbe und klare Begriffe für Poesie und Prosa enthalten, sind im 9. Jahrhundert entstanden. Im folgenden soll der Begriff der Poesie auf Grund der Quellen untersucht werden, die seit Anfang des 9. Jahrhunderts vorliegen.[2]

---

1. Ibn Rašīq, ʿUmda I 19 vgl. Jacobi, Dichtung 15, sowie Heinrichs, Poetik 186-187
2. vgl. Heinrichs, Literary Theory 19ff, sowie von Grunebaum, Arabic Literary Criticism 51-57

1. al-Aṣmaʿī (st. 216/831)

Das Werk "Die hervorragenden Dichter" (*Fuḥūlat aš-šuʿarā*) von al-Aṣmaʿī ist eine Sammlung von Aussagen über Dichtung und Dichter, die seine Schüler nach seinem Tod zusammengestellt haben. Dieses Werk gilt als erste Quelle der arabischen Literaturkritik. Außerdem sind uns einige Ansichten von al-Aṣmaʿī in dem Werk "Das Reichgeschmückte. Die Einwände der Gelehrten gegen die Dichter" (*Kitāb al-muwaššaḥ fī maʾāḫiḏ aš-šuʿarāʾ ʿalā l-ʿulamāʾ*) von al-Marzubānī (st. 384/994) überliefert.

Al-Aṣmaʿī beschäftigte sich vor allem mit der vorislamischen Dichtung. Seine philologischen Interessen haben seine Einstellung zur Dichtung beeinflußt, wie aus der hohen Einschätzung der frühen Poesie hervorgeht, die für die mittelalterliche arabische Sprachwissenschaft Belegwert hatte.[3] Dies erklärt seine kritische Haltung gegenüber den Versen islamischer Dichter, von denen er sagt, daß sie 'schwach seien' (*lāna*):

> "Wenn man die Dichtung auf das (moralisch) Gute anwendet, wird sie schwach. Siehst du nicht, daß Ḥassān (ibn Ṯābit) von hohem Rang war, sowohl vor dem Islam, wie in islamischer Zeit? Doch als seine Dichtung sich dem Guten zuwandte, wie z.B. Trauergedichte auf den Propheten, auf Ḥamza, Ǧaʿfar und andere, da wurde sie schwach. Der (rechte) Weg der Dichtung ist der Weg der großen Meister wie Imraʾalqais, Zuhair und an-Nābiġa, die Zeltplätze und ihre Reitkamele beschrieben, Lob- und Schmähgedichte und Liebesverse auf Frauen verfaßten, über Wein, Pferde und Kriege dichteten und sich selbst rühmten. Doch sobald man die Dichtung auf das Gute anwendet, wird sie schwach."[4]

Aus diesem Zitat von al-Aṣmaʿī ersehen wir, daß er eine Sprache, die nicht den Wortschatz der vorislamischen Dichtung verwendete und daher nicht als philologischer Beleg benutzt werden konnte, für schwach hält und ablehnt.

---

3. s. ʿAjamī, The Neckveins of Winter 1-2
4. Ich zitiere nach dem *Kitāb al-Muwaššaḥ* von al-Marzubānī 62 vgl. ʿAbbās, Taʾrīḫ 49-54

Dies bedeutet jedoch nicht, daß Ḥassān über kein hohes sprachliches Niveau verfügte, sondern daß er für die neuen Themen, die er behandeln wollte, andere Ausdrucksmittel suchte als die, die in der Poesie der vorislamischen Zeit bekannt waren.

Al-Aṣmaʿī unterschied die Dichtung nach Gattungen, zum Beispiel Lob- und Schmähgedichte, oder auf Frauen verfaßte Liebesverse. Er rät den Dichtern, die vorislamischen Gattungen und ihre Konventionen zu pflegen.

Da al-Aṣmaʿī die Dichtung vor allem vom Standpunkt der Philologie aus betrachtet, finden auch Dichter des 7. Jahrhunderts seine Zustimmung, wenn ihre Verse grammatisch korrekt sind. Er sagt zum Beispiel:

> "ʿUmar b. Abī Rabīʿa ist nicht "rein arabisch" (*muwallad*) und ist (dennoch) "maßgebend" (*huwa ḥuǧǧa*). Ich hörte, daß ʿAmr b. al-ʿAlāʾ sich in grammatischen Fragen auf ihn bezieht und von ihm sagt, daß er maßgebend sei. Faḍāla b. Šarīk al-Asadī, ʿAbdallāh b. az-Zubair al-Asadī und Ibn ar-Ruqayyāt sind nicht rein arabisch und ihre Dichtung ist dennoch maßgebend (*šiʿruhum ḥuǧǧa*)".[5]

Trotz des philosophischen und grammatischen Schwerpunkts in seinem Werk äußert sich al-Aṣmaʿī bisweilen auch über den ästhetischen Wert der Poesie. Er sagt über Labīd:

> "Labīds Dichtung ist wie ein Mantel aus Ṭabāristān, d.h. kunstvoll angefertigt, aber ohne Eleganz."[6]

Vielleicht betrifft al-Aṣmaʿīs Lob den Aufbau der Qaṣīden von Labīd und die Verknüpfung der Verse, während sein Tadel sich auf die Wortwahl bezieht. Immerhin zeigt das Zitat, daß al-Aṣmaʿī Labīds Verse unter ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet hat.

---

5. Fuḥūlat aš-šuʿarāʾ 499
6. Ders. 498

2. al-Ǧāḥiẓ (st. 255/868)

Al-Ǧāḥiẓ erkannte die historische Bedeutung der Beduinendichtung, die er ein "Archiv" (*dīwān*) der Araber nennt. Er unterschied Poesie von Prosa durch Metrik und Reim und wußte, daß Verse aus diesen Gründen leichter im Gedächtnis bewahrt wurden. Poesie war bei den vorislamischen Arabern die wichtigste Form, in der die historischen Berichte und Ruhmestaten überliefert wurden. Al-Ǧāḥiẓ sagt dazu:

> "Die Araber haben sich in der vorislamischen Zeit darüber Gedanken gemacht, wie sie ihre Ruhmestaten verewigen konnten. Sie stützten sich dabei auf metrische Dichtung und mit einem Reim versehene Sprache. Und das war ihr "Archiv" (*dīwān*).[7]
>
> (*wa-kānat al-ʿarabu fī ǧāhilīyatihā taḥtālu fī taḫlīdihā, bi-an taʿtamida fī ḏālika ʿalā š-šiʿri l-mauzūni, wa-kalāmu l-muqaffā, wa-kāna ḏālika huwa dīwānuhā* ...)

---

7. Ǧāḥiẓ, Ḥayawān I 72 vgl. Cantarino, Arabic Poetics 20-21

3. Ibn Qutaiba (st. 276/889)

Auch Ibn Qutaiba formuliert den Gedanken von der altarabischen Dichtung als einem Archiv, das historische Überlieferungen der vorislamischen Araber enthält:

> "Die Dichtung ist die Quelle des Wissens der Araber, das Buch ihrer Weisheit, das "Archiv" (*dīwān*) für ihre Geschichte, der Ort, an dem ihre Schlachttage aufbewahrt werden, die Mauer, die ihre Ruhmestaten einschließt, der Graben, der um die Gegenstände ihres Stolzes gezogen ist, der verläßliche Beleg für den Tag des Kampfes, der entscheidende Hinweis beim Streit. Wer über keinen Vers bezüglich seiner Ehre, der edlen Tugenden und rühmlichen Taten, die er von seinen Vorfahren behauptet, verfügt, dessen Bemühungen geraten ins Abseits, selbst wenn sie bedeutend waren und werden im Laufe der Zeit ausgelöscht, selbst wenn sie von Wichtigkeit waren. Aber wer sie mit Reimen begrenzt, mit Metrum bindet und sie mit einem außergewöhnlichen Vers, einer bekannten Redensart, oder einem feinen Gedanken bekannt macht, wird sie verewigen."[8]

Wir sehen, daß sich Ibn Qutaiba in seiner Beschreibung nur auf die Araber der vorislamischen Zeit bezieht.

Im 9. Jahrhundert dagegen hatte die Poesie andere Funktionen, auf die Ibn Qutaiba jedoch nicht eingeht. V. Cantarino bemerkt zu Recht:

> "Several observations could be drawn from this text. Perhaps the most relevant is that Ibn Qutaiba, in spite of his generalizations, does not have in mind a universal concept of poetry or ideas about poetic aims and characteristics applicable to poetic compositions in all peoples. This erudite man from the enlightened Baghdad of ninth century does not even attempt to encompass in his definiton all of Arabic Poetry. Actually he

---

8. ʿUyūn II 185 s. Schoeler, Grundprobleme 4-5. vgl. die englische Übersetzung bei Cantarino, Arabic Poetics 24

refers primarily, if not exclusively, to early Islamic and Pre-Islamic Poetry, especially to that of the Bedouin and tribal society".

Cantarino weist ferner auf die Bedeutung der arabischen Traditon für das kulturelle Selbstverständnis der Abbasidenzeit hin:

"It is easy to see that Ibn Qutaiba's glorified reference to the social nature of poetry refers primarily to the ideal place already granted to poets of a past now considered a literary golden age... The great importance granted to this social concept and to the literary critic's pragmatic attitude in accepting poetry can be seen in the validity this definition enjoyed throughout the centuries. There are, in fact, very few literary critics who do not refer to it in one way or another". [9]

Ibn Qutaiba's Einstellung zur Dichtung wird außerdem in seinem Werk "Über die Dichtung und die Dichter" (*K. aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ*) deutlich, wo er sich auf die poetische Entwicklung im Hinblick auf Aufbau und Motive bezieht. Aus seinen Ausführungen geht hervor, daß es für die zeitgenössischen Dichter unerläßlich ist, sich an der poetischen Tradition zu orientieren, und zwar sowohl im Hinblick auf die Gattungen, als auch auf Form und Thematik. Man kann aus folgendem Zitat ersehen, daß Ibn Qutaiba die Konventionen der Beduinendichtung für die "modernen" Dichter (*muḥdaṯūn*) nach wie vor als verbindlich ansieht:

"Dem Dichter der späteren Zeit ist es nicht erlaubt, die Weise der Älteren in Bezug auf diese Teile (der *Qaṣīda*) zu verlassen, bei einem bewohnten Ort stehn zu bleiben und bei einem gemauerten Gebäude zu weinen, da die Alten bei dem verödeten Ort und den verwischten Spuren stehen blieben; oder auf einem Esel oder Maultier zu reiten und diese zu schildern, da die Alten auf dem männlichen oder weiblichen Kamel ritten; oder zu süßem, fließendem Wasser zu kommen, da die Alten zu verfaultem, trübem kamen; oder auf der Reise zu dem Gefeierten Länder zu durchwandern, wo Nar-

9. Cantarino, Arabic Poetics 24-25

zissen, Rosen und Myrthen wachsen, da die Alten durch Länder mit Wüstenkräutern ... wanderten."[10]

10. Ibn Qutaiba, Šiʿr 15. Übers. Nöldeke, Beiträge 20-21. Jacobi hat diese Teile der qaṣīda ausführlich behandelt. s. Studien 3ff, vgl. Bencheikh, Poétique arabe 115-118

4. Ṯaʻlab (st. 291/903)

Abū l-ʻAbbās Ṯaʻlab hat sich in seinem Werk "Die Grundlagen der Dichtung" (*Qawāʻid aš-šiʻr*) ebenfalls über Dichtung geäußert. Weil Ṯaʻlab aber in erster Linie für seine grammatischen und sprachwissenschaftlichen Untersuchungen bekannt ist, hat man gelegentlich bezweifelt, daß dieses Werk von ihm stammt.[11] Dennoch kann es als Quelle für seine Zeit gelten und unter diesem Aspekt analysiert werden.

In den *Qawāʻid aš-šiʻr* teilt Ṯaʻlab die Dichtung in folgende Aussageformen ein: "Befehl" (*amr*), "Verbot" (*nahy*), "Kunde" (*ḫabar*) und "Erkundigung" (*istiḫbar*). Aus ihnen werden folgende Arten abgeleitet: "Lob" (*madḥ*), "Spott" (*hiǧā'*), "Elegien" (*marāṯī*), "Liebesgedicht" (*tašbīb*), "Entschuldigung" (*iʻtiḏār*), "Vergleich" (*tašbīh*) und "Erzählung" "(*iqtiṣāṣ aḫbār*).[12]

Es fällt auf, daß der "Vergleich" (*tašbīh*) hier mit Gattungsbezeichnungen in eine Reihe gestellt ist. Nach Heinrichs ist dies darauf zurückzuführen, daß Ṯaʻlab sich nicht für poetische Gattungen interessiert, sondern für die Thematik von einzelnen Belegversen, die auch einen Vergleich enthalten konnten.[13]

Man kann daraus ersehen, in welchem Maße seine Behandlung der Poesie von seinen sprachwissenschaftlichen Interessen bestimmt waren.

---

11. s. ʻAbbās, Ta'rīḫ 83, vgl. Heinrichs, Literary Theory 30, sowie Trabulsi, Critique 81-83. Zu den Grundlagen der Dichtung s. Schoeler, Die Einteilung der Dichtung 10-12
12. Ṯaʻlab, Qawāʻid 25, 28. Die Übersetzung der Kategorien übernehme ich von Heinrichs, Arabische Dichtung 25
13. s. Heinrichs, Arabische Dichtung 26

5. an-Nāšī' (st. 293/905)

An-Nāšī' al-Akbar beschäftigte sich mit der Dichtung und ihren Teilen. In seiner Beschreibung kann man stilistische, grammatische, psychologische und ästhetische Aspekte unterscheiden. An-Nāšī's Vorstellung von Dichtung spiegelt das Interesse der Mu'taziliten für Rhetorik wieder, insofern er sagt, wie im folgenden Zitat, daß die Dichtung eine "Stütze" (*'iṣma*) für den "Flüchtenden" (*hārib*) ist, damit dieser seine Meinung verteidigen kann. Außerdem stellen wir fest, daß das Interesse der Mu'taziliten nicht auf "Rede" (*ḫiṭāba*) und Dialog begrenzt war, sondern auch der Dichtung galt. Er sagt:

"Die Dichtung ist die "Fessel der Rede" (*qaidu l-kalām*), der Geist der Literatur, die Mauer der Rhetorik, die Quelle der Eleganz, der Bereich des Herzens, das Gebiet der Beredsamkeit, das Mittel des Bedürftigen, die Vermittlung für den "Bittenden" (*tawaṣṣul*), ... die Stütze des Flüchtenden ... die "Richtschnur der Deklination" (*ḥākim al-i'rāb*), der "Beleg" (*šāhid*) für die Richtigkeit."[14]

An einer anderen Stelle des Werkes "Die Blüte der Bildung" (*Zahr al-ādāb*) von al-Ḥuṣrī hat an-Nāšī' die Gliederung der *qaṣīda* in "Lobgedicht" (*madīḥ*), "Spott" (*hiǧā'*), "Selbstpreis" (*faḫr*) und "Liebesthema" (*nasīb*) erwähnt:

"Die Dichtung ist das, was am Anfang leicht ist, und dessen einzelne Teile abgegrenzt sind, dessen Lob stark ist, dessen Selbstpreis mächtig ist, dessen *nasīb* traurig macht, dessen *gazal* anmutig ist ... dessen Schmähung schrecklich ist".[15]

Diese Aufteilung der Dichtung zeigt, daß er an der Reihenfolge der Teile der *Qaṣīde*, im Gegensatz zu Ibn Qutaiba, nicht interessiert war.[16]

---

14. Zitat aus Huṣrī, Zahr 631 vgl. auch 'Abbās, Ta'rīḫ 63-66
15. Ders. 631
16. s. Ibn Qutaiba, Ši'r 14-15, vgl. Jacobi, Studien 3ff

6. Ibn Ṭabāṭabā (st. 322/933)

Ibn Ṭabāṭabā hat sich in seinem Werk "Die Norm der Poesie" (*'Iyār aš-ši'r*) mit der Definition der Poesie und der Struktur der *qaṣīda* beschäftigt und diese mit dem Aufbau der *risāla* verglichen. Außerdem hat er verschiedene andere Probleme, die die *qaṣīda* betreffen, erörtert.

a) Die Definition der Poesie

Die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa durch Metrik und Reim findet sich zuerst bei Ibn Ṭabāṭabā:

> "Poesie - Allah mache dich selig - ist metrisch gebundene Rede, von der ungebundenen, welche die Leute im Gespräch gebrauchen, verschieden durch die Metrisierung, durch welche sie charakterisiert ist."[17]
> (*aš-ši'r -as'adaka allāhu- kalāmun manẓūmun, bā'inun 'an al-manṯuri llaḏī yasta'milahu an-nāsu fī muḫāṭabātihim, bi-mā ḫuṣṣa bihi min an-naẓmi*)

b) Der Vergleich von Qaṣīde und Risāla

Ibn Ṭabāṭabā beschreibt, wie der Dichter ein Gedicht verfaßt: Der erste Schritt besteht darin, daß er den "Gedanken" (*ma'nā*), den er zum Ausdruck bringen will, in eine prosaische Form bringt. Dann versucht er, ihn mit einem Reim und passenden Ausdrücken zu versehen. Deshalb meint Ibn Ṭabāṭabā, daß die Abfassung einer *Qaṣīde* genauso wie die der *Risāla* vor sich geht.[18]

Weiterhin hat Ibn Ṭabāṭabā erklärt, daß die *qaṣīda*, wie die *risāla*, aus verschiedenen Abschnitten besteht. Zu dem Problem, von einem Teil der *qaṣīda* zum anderen überzugehen, ohne das zweite Thema vom ersten zu trennen, sagt Ibn Ṭabāṭabā:

---

17. Ibn Ṭabāṭabā, 'Iyār 3. Übers. Rundgren, Arabische Literatur 99
18. vgl. Ibn Ṭabāṭabā, 'Iyār 5, van Gelder, Beyond the line 55 und Zu'bī, Poesie und Prosa 25

> "Die Dichtung hat Abschnitte, so wie die Briefe Abschnitte haben, und der Dichter braucht, um seine "Rede" (*kalām*) in ihren einzelnen Teilen flüssig miteinander zu verknüpfen, eine feine Verbindung. Dann geht er vom *nasīb* zu *madīḥ* und vom *madīḥ* zur Klage und von der Klage zur Entschuldigung und von Häuser- und Ruinenbeschreibung zur Wüsten- und Kamelbeschreibung über ..., aber ohne das zweite Motiv von dem ersten zu trennen, vielmehr sollen die Motive ohne Bruch ineinander übergehen."[19]

In diesem Zusammenhang vergleicht Ibn Ṭabāṭabā den Aufbau der *qaṣīda* mit dem der *risāla*. Er sagt dazu:

> "Die beste Dichtung ist diejenige, in der die einzelnen Teile des Gedichtes aufeinander abgestimmt sind, und sein Anfang in Harmonie mit seinem Schluß steht, gemäß der Art und Weise, wie sein Verfasser es angeordnet hat. Wenn ein Vers vor einem anderen kommt, erleidet es Schaden, ebenso wie die *rasā'il* und *ḫuṭab*, wenn ihre Kompositionselemente umgestellt werden."[20]

Auf die Frage, was Ibn Ṭabāṭabā zu diesem Vergleich veranlaßt hat, gibt Van Gelder folgende Antwort:

> "It is easy to understand why he employs this analogy. The art of letter-writing had been developed in the eighth and ninth centuries and had resulted in a number of directions on prose composition: the obligatory opening formulas, the transitional formula *ammā ba'dū*, and more general instructions".[21]

Van Gelder bringt dann ein längeres Zitat von aš-Šaibānī, in dem dieser Regeln für den Aufbau der Risāla gibt, und fährt fort:

---

19. Ibn Ṭabāṭabā, 'Iyār 6-7
20. Ders. 126, zum Vergleich zwischen Risāla und Ḫuṭba s. Zu'bī, Poesie und Prosa 25ff
21. Beyond the line 57

"As many kātibs were poets and critics of poetry, it is not surprising that these ideas on the composition of prose texts should have gained admittance in poetic theory and criticism, as in the *'Iyār* of Ibn Ṭabāṭabā, who, although no *kātib*, was the author of a work 'In praise of books' (*Fī taqrīẓ al-dafātir*)".[22]

Van Gelder weist ferner darauf hin, daß Ibn Ṭabāṭabā in der Forderung nach Geschlossenheit und innerem Zusammenhang der *qaṣīda* über andere Autoren hinausgeht.

22. van Gelder, Beyond the line 58

7. Qudāma b. Ǧaʿfar (st. 337/948)

In seinem Werk "Die Kritik der Poesie" (*Naqd aš-šiʿr*) setzt sich Qudāma b. Ǧaʿfar zum Ziel, Kriterien für die Bewertung von Dichtung zu entwickeln. Nach seiner Auffassung ist ihm darin niemand zuvorgekommen,[23] woraus man schließen kann, daß er das Werk seines Zeitgenossen Ibn Ṭabāṭabā nicht gekannt hat. In seiner Definition der Dichtung, die von späteren Autoren häufig zitiert wird, betont er die formalen Kriterien von Metrum und Reim:

> "Die Dichtung ist eine metrische, gereimte Aussage, die etwas bedeutet".[24]
> (*aš-šiʿru qaulun mauzūnun, muqaffan yadullu ʿalā maʿnan*)

Qudāma, dessen Werk einen klaren, logischen Aufbau hat, erläutert im folgenden die Elemente seiner poetischen Definition:

> "Wir sagen: Metrisches, das sich von dem unterscheidet, was nicht metrisch ist, denn es gibt Rede, die metrisch ist und solche die nicht metrisch ist. Und wir sagen: Gereimt, das ist der Unterschied zwischen metrischer "Rede" (*kalām*) mit Reim und derjenigen ohne Reim und ohne Abschnitte..."[25]

Im Zusammenhang mit der Frage nach griechischen Einflüssen bei Qudāma stellt Bonebakker in der Einleitung seiner Edition des *Naqd aš-Šiʿr* fest, daß die rhetorischen Figuren bei Qudāma nicht unter dem Einfluß der Schriften des Aristoteles stehen:

> "Qudāma also considers as ornaments of the element 'meaning' the figures of the 'correct subdivision' (*ṣiḥḥat al-taqsīm*), the 'correct parallelism' (*ṣiḥḥat al-muqābalāt*), the 'correct explanation' [of circumstances] (*ṣiḥḥat al-tafsīr*), the 'completeness' [in the description of circumstances] (*al-tatmīm*), the 'creating of a more vivid impression' (*al-mubālaġa*), 'the 'antithesis' (*al-takāfuʾ*), and the 'apostrophe' (*al-iltifāt*). These figures,

23. s. Qudāma, Šiʿr 2, dazu ausführlich Cantarino, Arabic Poetics 27ff
24. Ders. 2. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 99
25. Qudāma, Šiʿr 2

he says, belong to all kinds of poetry, regardless of the poet's theme. The other figures discussed in this section are classified as ornaments of combinations of the elements 'word' with 'meaning'. Most of them do not correspond to anything known in Greek and Latin rhetorics, and their meaning can only be understood with the help of Qudāma's definitions and his examples".[26]

Qudāma behandelt weiterhin das Problem von Wahrheit und Lüge in der Dichtung. Er sagt darüber:

"Niemand wird als Dichter bezeichnet, weil er die Wahrheit sagt, sondern man verlangt von ihm, daß er einen beliebigen Gedanken zu seiner Zeit angemessen ausdrückt."[27]

In diesem Zitat fordert Qudāma die Wahrheit bei Dichtern und Dichtung. R. Jacobi bemerkt dazu:

"Der Formulierung ist zu entnehmen, daß nicht nur der Wahrheitsgehalt, sondern auch der Inhalt einer poetischen Aussage für die Bewertung gleichgültig ist. Qudāma führt diesen Gedanken an anderer Stelle näher aus: 'Welches Thema ein Dichter auch gestaltet, sei es erhaben oder gemein, obszön oder anständig, prunkvoll oder schlicht ... sein einziges Ziel muß es sein, sprachliche Vollkommenheit zu erreichen ... Auch ist es nicht als Fehler anzusehen und zu tadeln, wenn er sich in zwei Gedichten oder Worten widerspricht, indem er einen Gegenstand einmal preist, ein andermal tadelt, vorausgesetzt, daß Preis und Tadel vollendet zum Ausdruck gebracht sind. Vielmehr zeigt sich nach meiner Ansicht gerade darin die besondere Kunstfertigkeit des Dichters'."[28]

Unter der "poetischen Lüge" versteht Qudāma, wie aus seinem Werk hervorgeht, vor allem die Hyperbel, die er als Stilmittel besonders schätzt. Er beruft sich dabei u.a. auf die griechischen Philosophen:

---

26. Bonebakker, Introduction 10-11. In: Qudāma, Šiʿr
27. Šiʿr 6. Übers. Jacobi, Dichtung und Lüge 88-89
28. Jacobi, Dichtung und Lüge 89. Vgl. Qudāma, Šiʿr 4

"...Die beste Dichtung ist die lügenreichste! und das ist auch die Ansicht der griechischen Philosophen über Poesie gemäß ihrer Auffassung von Sprache".[29]

Nach Bonebakker ist jedoch nicht anzunehmen, daß der Ausdruck *aḥsanu š-šiʿri akḏabuhu* unmittelbar auf ein griechisches Wort zurückgeht:

"We need not conclude from the context that the scholar quoted by Qudāma actually took the definition *aḥsanu š-šiʿri akḏabuhu* from the Greek. We do not find, as far as I know, the same exaggerated appreciation of the hyperbole in Greek literary theory. It could well be, however, that the definition goes back to inspiration by Greek ideas or to a misinterpretation of a Greek text. For we do find, on the one hand, that the hyperbole is considered by the Greeks as an ornament of style, and on the other that the mendacity of the poets is often emphasized by Plato and others".[30]

Im Zusammenhang mit dem Begriff der Poesie beschäftigt sich Qudāma auch mit dem Problem ihrer guten und schlechten Qualität. Er bemerkt, daß die Schönheit der Poesie von der Qualität der vier Elemente "Wort" (*lafẓ*), "Metrum" (*wazn*), "Bedeutung" (*maʿnā*), und "Reim" (*qāfiya*), in ihrer Kombination abhängt. So versucht er zu zeigen, daß die Qualität der Verse beeinträchtigt wird, wenn beispielsweise der Dichter Metrum und Reim richtig handhabt, während Gedanke und Ausdruck mangelhaft sind.[31]

---

29. Qudāma, Šiʿr 26. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 36
30. Bonebakker, Introduction 36-37. In: Qudāma, Šiʿr
31. vgl. Qudāma, Šiʿr 3-4

8. Ibn Wahb (st. um 337/948)

Ibn Wahb al-kātib ist Autor des Buches "Der Beweis. Über die Arten der Beredsamkeit" (*al-Burhān fī wuǧūh al-bayān*). Er ist ein Zeitgenosse von Qudāma b. Ǧaʿfar. Sein Buch blieb so lange unbekannt, bis es von ʿAlī Ḥasan ʿAbdalqādir unter dem Titel *Naqd an-Naṯr* erwähnt wurde, der es in einer Handschrift der Chester Beatty Collection entdeckte.[32] Eine zweite Handschrift aus der Escorial-Bibliothek wurde 1938 von Ṭāha Ḥusain und ʿAbdalḥamīd al-ʿAbbādī ediert und Qudāma b. Ǧaʿfar zugeschrieben. Ṭāha Ḥusain bezweifelte jedoch die Autorschaft von Qudāma und vermutete, daß das Werk von einem schiitischen Autor stammen könnte.[33] Später stellte es sich heraus, daß dieses Buch tatsächlich ein Kapitel von *al-Burhān* ist.

Ibn Wahb behandelt in *al-Burhān* den Unterschied zwischen Poesie und Prosa. Er sagt:

> "Wisse, daß jeder Satz des arabischen "Diskurses" (*kalām*) entweder gebunden oder ungebunden ist. Das Gebundene ist die Poesie und das Ungebundene ist die Prosa".[34]
> (*iʿlam anna sā'ira l-ʿibārati fī lisāni l-ʿarabi immā an yakūna manẓūman au manṯūran, wa-l-manẓūmu huwa š-šiʿru, wa l-manṯūru huwa l-kalāmu*)

Daraus geht hervor, daß Ibn Wahb, ähnlich früheren Autoren wie Qudāma, die Poesie durch Metrik und Reim definiert und darin den wesentlichen formalen Unterschied zur Prosa sieht. Dennoch sind die Kriterien für guten oder schlechten Stil in seiner Darstellung für beide Gattungen gleich:

> "Wir haben bereits die Bestimmungen, die die Poesie schön und gut, bzw. schlecht und niedrig machen, erwähnt. Und wir haben auch schon gesagt, daß die Poesie eine "abgefaßte Rede" (*kalam mu'allaf*) ist, denn was an ihr schön ist, ist auch so in der ungebundenen Rede, und was in ihr häßlich

32. ʿAlī Ḥasan ʿAbdalqādir, Naqd an-Naṯr. In: Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī, Vol. XXIV, I (1949)
33. vgl. Ṭahā Ḥusain, Muqaddima 19. In: Qudāma, Naṯr
34. Ibn Wahb, Burhān 127. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 38

ist, ist auch so in der ungebundenen Rede. Alles, was wir dort von den Eigenschaften der Poesie erwähnt haben, wende es auf die Ansprachen (*ḫuṭab*) und die Briefe und Sendschreiben (*tarassul*) an, und was wir von ihren Mängeln gesagt haben, vermeide es hier (d.h. in der ungebundenen Rede)."[35]

Es ist bemerkenswert, daß Ibn Wahb Poesie und Prosa als zwei literarische Gattungen gesehen hat, die formal als "gebundene" und "ungebundene" Rede unterschieden sind, während die Regeln der Stilkunde im übrigen für beide in gleicher Weise gültig sind.

35. Ibn Wahb, Burhān 151. Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 38-39

9. Die Poesie bei den arabischen Philosophen

a) *al-Fārābī (st. 339/950)*

Auch al-Fārābī hat sich neben seinen philosophischen Interessen mit Dichtung beschäftigt. Der Einfluß der griechischen Philosophie, insbesondere der "Poetik" des Aristoteles, ist in seiner Behandlung der Dichtung offensichtlich. Dies ist nicht erstaunlich, da er Schüler von Abū Bišr, dem Übersetzer der Poetik, war. Heinrichs weist auf die starke Abhängigkeit al-Fārābīs von den Alexandrinern, insbesondere in den logischen Schriften hin. [36] Al-Fārābī kam der Umgang mit seinem Lehrer und vielleicht auch die Möglichkeit, nach dessen Tode den Nachlaß zu sichten, zugute. Leider ist die Chronologie seiner Werke ungeklärt. [37]

Über die Funktion der Poesie sagt al-Fārābī:

> "Die poetische Rede wird aber verwandt, um einen Menschen anzuspornen zum Tun einer Sache, ihn dazu heftig zu drängen oder allmählich dazu zu verleiten. Dabei kann der auf diese Weise Beeinflußte entweder "Überlegung" (*rawīya*) besitzen oder keine Überlegung besitzen, die ihn leitet. In letzterem Falle begeht er die Tat, die man von ihm mit Hilfe der Vorspiegelung zu erwirken sucht, und die Vorspiegelung tritt für ihn an die Stelle der Vernunft." [38]

Weiterhin hat al-Fārābī die Definition der "Rede" (*ḫiṭāba*) und ihre Funktion behandelt, um zwischen der Funktion der Poesie und der "Rede" (*ḫiṭāba*) zu unterscheiden. Die Poesie baut demnach auf "Vorstellungsevokation" (*taḫyīl*) auf, während die Rede die "Überredung" (*iqnā'*) zum Ziel hat, d.h. der "Redner" (*ḫaṭīb*) sollte mit seinen Aussagen die Hörer beeinflussen, und sie mit seinen Argumenten überzeugen. Er sagt dazu:

---

36. s. Heinrichs, Arabische Dichtung 128; derselbe, Phantasia und Dichtung 259ff
37. Ders. 128
38. Fārābī, Iḥṣā' 68. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 40

"Die "Aussagen der Rede" (*aqāwīl ḫuṭabīya*) haben zum Ziel, daß mit ihrer Hilfe ein Mensch von einer beliebigen Ansicht überzeugt und sein Gemüt beruhigt werden kann über das ihm gesagte und daß er dieses, mal stärker oder schwächer, für wahr hält."[39]

39. Fārābī, Iḥṣā' 66. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 40, vgl. ʿAbbās, Ta'rīḫ 222-223

b) *Ibn Sīnā (st. 428/1036)*

Ibn Sīnā (Avicenna) hat sich in seinem Werk "Poetik" (*Šiʿr*) mit der Definition der Poesie beschäftigt. Er hat die Poetik des Aristoteles besser als die früheren arabischen Philosophen verstanden, vielleicht weil er syrisch oder griechisch beherrschte.[40] Auf jeden Fall hat Ibn Sīnā ein besseres Verständnis für die Poesie entwickelt als seine Vorgänger.

Ibn Sīnā beginnt sein Werk mit folgender Definition der Dichtung:

> "Die Dichtung ist ein Sprachgebilde, das Vorstellungsbilder hervorruft und aus metrischen, gleichlangen und bei den Arabern gereimten Äußerungen zusammengesetzt ist".[41]

In diesem Zitat schränkt er die allgemeine Definition der Poesie ein, in dem er hervorhebt, daß für die arabische Poesie im Gegensatz zur Dichtung anderer Völker, der Reim obligatorisch ist. Das bedeutet, daß Ibn Sīnā aufgrund des Studiums der aristotelischen Poetik auf einen Poesiebegriff ohne Reim gestoßen sein muß, denn sonst hätte er die Definition der Dichtung nicht mit diesem Zusatz formuliert.

Außerdem behandelt Ibn Sīnā in seinem Werk die Begriffe "Nachahmung" (*muḥākāt*), "Vorstellungsevokation" (*taḫyīl*) und "Erregung von Erstaunen" (*taʿǧīb*). Er sagt:

> "Poesie wird manchmal ausschließlich verfaßt, um "Erstaunen zu erregen" (*taʿǧīb*), manchmal zu "staatsbürgerlichen Zwecken" (*aġrāḍ madanīya*), wie in der griechischen Dichtung. Die staatsbürgerlichen Zwecke gehören einer der drei Gattungen (der Rede in der antiken Rhetorik) an. Rhetorik und Poesie sind daran beteiligt, aber die Rhetorik verwendet nur die "wahre Aussage", die Poesie dagegen Vorstellungsevokation. Die (in der Rhetorik üblichen) bloße Meinung ... seienden Wahrheitsaussagen (*at-taṣdīqāt*

---

40. s. Heinrichs, Arabische Dichtung 156, sowie Cantarino, Arabic Poetics 131ff
41. Ibn Sīnā, Šiʿr 161. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 156

al-maznūna) sind begrenzt und endlich; man kann sie in Gattungen und Kategorien einteilen. Die Vorstellungsevokationen und Nachahmungen sind dagegen unzählbar und grenzenlos."[42]

Das genaue Verhältnis von *muḥākāt*, *taḫyīl* und *ta'ǧīb* bleibt bei Ibn Sīnā noch unklar. Heinrichs sagt dazu:

"Wenn, wie wir gesehen haben, die 'Nachahmung eines Dinges durch ein anderes' der 'Beschreibung des Dinges so, wie es ist' gegenübergestellt wird, dann das erste als *Taḫyīl*, das zweite als *Tasdīq* bezeichnet wird, so scheinen *Muḥākāt* und *Taḫyīl* engstens zusammenzugehören. Aber kurz darauf wird *Muḥākāt* zwar der 'wahren Aussage' gegenübergestellt, wie wir es erwarten, aber dann von der ungewöhnlich ausgedrückten, wahren Aussage implizit gesagt, daß sie den *Taḫyīl*-Effekt hervorbringt. Da 'Nachahmung' ganz offenkundig als indirekte, bildliche Ausdrucksweise verstanden wird, will Avicenna so vielleicht vermeiden, daß der *Taḫyīl*, der ja das konstitutive Element der Dichtung ist, allzu ausschließlich mit der *Muḥākāt* identifiziert wird; denn nicht alles in der Dichtung ist bildlicher Ausdruck."[43]

Zur Unterscheidung der Begriffe *taḫyīl*, *ta'ǧīb* und *muḥākāt* bemerkt Heinrichs weiter, der *taḫyīl* werde

"im Gegensatz zum *Tasdīq* durch die Aussage selbst (ihre Art, ihre Gestalt), nicht durch den Gegenstand der Aussage bewirkt. Also kann man feststellen, daß zwar jede "Nachahmung" (*muḥākāt*) eine Vorstellungsevokation (*taḫyīl*) bewirkt, aber nicht jeder *Taḫyīl* durch *Muḥakāt* bewirkt wird. Die "Erregung von Erstaunen" (*ta'ǧīb*) seinerseits wird zunächst mit der *Muḥākāt* verknüpft, dann aber wird "Staunen" (*ta'aǧǧub*) allgemein als Wirkung der "Vorstellung" (*taḫayyul*) angeführt...".[44]

---

42. Ibn Sīnā, Ši'r 162-163. Ich übernehme die Übersetzung mit Ausnahme des Terminus Unterhaltung für ta'ǧīb von Bürgel, Die beste Dichtung 45-46
43. Heinrichs, Arabische Dichtung 159
44. Ders. 159

10. al-Āmidī (st. 370/980)

al-Āmidī beschreibt in seinem Werk "Der Vergleich zwischen der Dichtung von Abū Tammām und al-Buḥturī" (*al-Muwāzana baina šiʿr Abī Tammām wa-l-Buḥturī*) die Poesie wie folgt:

> "Für diejenigen, die etwas von Dichtung verstehen, gehören zu ihr: Schönheit der Einleitung, leichte Verständlichkeit, gute Wortwahl, treffender Ausdruck, Übereinstimmung von Gehalt und sprachlicher Form, angemessener Gebrauch von Metapher und Vergleichen, ohne Störung des Sinns. Ohne diese Eigenschaften hat die (poetische) "Rede" (*kalām*) weder Schönheit noch Eleganz, und dies ist die Art von al-Buḥturī".[45]

Über seine Beschreibung der Poesie gelangt al-Āmidī zu den stilistischen Mitteln, die der poetischen "Rede" (*kalām*) Schönheit des Ausdrucks verleihen. Seine Einstellung zum wichtigsten Element der poetischen Sprache, den rhetorischen Figuren, läßt sich an seiner Beschreibung der guten poetischen Mittel erkennen. Klare und einfache Sprache liegt nach seiner Auffassung der Dichtung von al-Buḥturī zugrunde. Im Gegensatz dazu steht die Dichtung des Abū Tammām, der zur Anwendung komplizierter Metaphorik und zur Häufung von Stilfiguren in seinen Versen neigt.[46]

---

45. Āmidī, Muwāzana 400
46. vgl. Ders. 401 s. ʿAbbās, Taʾrīḫ 154, sowie ʿAjamī, The Neckveins of Winter 24-31

11. al-Qāḍī al-Ǧurǧānī (st. 392/1001)

al-Qāḍī al-Ǧurǧānī betrachtet in seinem Werk "Die Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Gegnern" (*al-Wasāṭa baina l-Mutanabbī wa-ḫuṣūmih*) die Voraussetzungen, die der Dichter benötigt, um gute Dichtung zu schaffen. Er nennt Begabung, Übung und Vertrautheit mit der "poetischen Tradition" (*riwāya*). Er sagt:

> "... die Dichtung ist eine der Wissenschaften der Araber, an der (1) die Naturbegabung, (2) die *riwāya* und (3) der Scharfsinn teilhaben. Ferner ist (4) die "Übung" (*durba*) einer ihrer Bestandteile und eine Kraft, die zugunsten jeder einzelnen ihrer (genannten) Voraussetzungen wirkt."[47]

Al-Ǧurǧānī behandelt auch die Beziehung zwischen Poesie und Hörer. Er sagt:

> "Die Dichtung wirkt nicht anziehend auf das Gemüt durch Theorie und Argumentation und ist nicht angenehm für die Herzen durch Disput und Analogieschluß. Vielmehr sind es Schönheit und Anmut, die ihr die Herzen geneigt machen, und es sind Eleganz und Süße, die sie ihnen nahe bringt. Es gibt manches Befriedigende, Richtige, das weder süß noch anziehend ist, und manches Gute, Verläßliche, das weder fein noch elegant ist."[48]

Aus den zitierten Abschnitten ergeben sich die folgenden Ansichten von al-Ǧurǧānī:

1) Die Schönheit der Dichtung ist nach ihrer Wirkung auf die Hörer zu beurteilen.
2) Um diese Wirkung zu erzielen, braucht der Dichter folgende Voraussetzung: Begabung, Übung, Vertrautheit mit der poetischen Überlieferung und Scharfsinn.
3) Das "Richtige" (*muḥkam*) ist nicht entscheidend für die Qualität der Poesie, sondern ihre Anziehungskraft durch sprachliche Schönheit.

---

47. Wasāṭa 15. Übers. Schoeler, Grundprobleme 39, vgl. die englische Übersetzung bei ʿAjamī, The Neckveins of Winter 32. s. ʿAbbās, Ta'rīḫ 328-330
48. Ders. 100

12. Abū Hilāl al-ʿAskarī (st. 395/1005)

Abū Hilāl ist zugleich Philologe und Rhetoriker. Er beruft sich in seinem "Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*K. aṣ-Ṣināʿatain: al-kitāba wa-š-šiʿr*) auf verschiedene frühere Werke, wie die Ṣaḥīfa des Bišr b. al-Muʿtamir.[49] Er behandelt auch das Problem des "Plagiats" (*sariqa*), das bei Ibn Ṭabāṭabā schon erwähnt wurde.[50] Das *Kitāb aṣ-ṣināʿatain* ist im Ganzen als Lehrbuch zu betrachten, in dem wir kaum persönliche Ansichten des Autors über Literaturkritik finden.

Ebenso läßt sich in den verschiedenen Kapiteln keine klar umrissene Theorie des Autors finden, da es in seinem Buch zahlreiche Widersprüche beim Vergleich von Poesie und Prosa gibt.

Das erste Kapitel behandelt die Rhetorik, die eine Grundlage des Werkes ist. Im zweiten Kapitel erklärt al-ʿAskarī, daß keine Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa im Hinblick auf Aufbau, Sprache und Stil möglich ist. Er sagt:

> "Dann findest du die gebundene Rede wie die Ungebundene" (*fa-taǧida al-manẓūma miṯla l-manṯūr*).[51]

Das nächste Kapitel beruht auf der Ṣaḥīfa des Bišr b. al-Muʿtamir und im vierten Kapitel beschreibt er "die Arten der Rede" (*aǧnās al-kalām*): "Dichtung" (*šiʿr*), "Redekunst" (*ḫiṭāba*) und "Briefe" (*rasāʾil*).[52] Dieser Punkt wird später im Zusammenhang mit dem Begriff der Prosa behandelt.

Im letzten Teil seines Buches hat sich al-ʿAskarī mit den stilistischen Mitteln beschäftigt. Diese stilistischen Abschnitte sind die Grundlage seiner Behandlung von Poesie und Prosa, aber er benutzt Poesie und Prosa lediglich als Beispiele für die Rhetorik.

---

49. vgl. ʿAskarī, Ṣināʿatain 151ff.
50. vgl. Ders. 217-218, sowie Ibn Ṭabāṭabā, ʿIyār 77
51. ʿAskarī, Ṣināʿatain 69
52. Ders. 179

13. at-Tauḥīdī (st. 402/1011)

At-Tauḥīdī hat einige berühmte Werke verfaßt, in denen die Rhetorik (*balāġa*) und die Prosa besonders ausführlich behandelt werden, zum Beispiel "Die freiweidenden [Kamele] und die Leittiere" (*al-Hawāmil wa-š-šawāmil*), "Die literarischen Dialoge" (*al-Muqābasāt*), "Genuß und vertraulicher Umgang" (*al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa*) und "Einblicke und Schätze" (*al-Baṣāʾir wa-ḏ-ḏaḫāʾir*). At-Tauḥīdī interessierte sich für Prosa als literarische Gattung ebenso wie für Poesie. Er trennte die "Rede" (*kalām*) in zwei Gattungen. In *al-Hawāmil* fragt at-Tauḥīdī Miskawaih (st. 421/1030) nach Poesie und Prosa. Miskawaihs Antwort lautet:

> "Poesie und Prosa sind zwei Arten der "Rede" (*kalām*). Die Rede ist ihr Genus. Die Einteilung der Rede findet folgendermaßen statt: Die Rede teilt sich in Gebundene und Ungebundene. Ferner teilt sich die Ungebundene in gereimte und nicht gereimte Prosa ..."

Miskawaih sagt weiter:

> "Der Sprechende und der Fliegende gehören zu dem Lebendigen, das das Genus der beiden ist. Der Sprechende aber unterscheidet sich vom Fliegenden durch das Sprechen. So gehören die Poesie und die Prosa, beide zur "Rede" (*kalām*), die das Genus der beiden ist".[53]

Poesie und Prosa sind demnach nur durch ein einziges Merkmal unterschieden, das Metrum. Er sagt dazu:

> "Die Poesie wird besser als die Prosa durch das Metrum" (*ṣāra aš-šiʿru afḍala mina n-naṯri min ǧihat al-wazn*).[54]

Die früheren Gelehrten wie Ibn Ṭabāṭabā in *ʿIyār aš-Šiʿr* und Qudāma in *Naqd aš-šiʿr* hatten sich mehr mit der Poesie als mit der Prosa beschäftigt. Sie haben ebenso wie Ibn Qutaiba im *Kitāb aš-šiʿr wa-šuʿarāʾ* eine poetische Theorie

---

53. Tauḥīdī, Hawāmil 309. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 48
54. Ders. 309 vgl. Kreamer, Philosophy 156-157

formuliert, während der Begriff der Prosa unbestimmt blieb. At-Tauḥīdī beschäftigt sich in seinen Werken dagegen mehr mit der Prosa, vielleicht um diese literarische Gattung dadurch aufzuwerten. Außerdem näherte sich die Prosa in seiner Zeit sowohl im Sprachgebrauch als auch im Rhythmus der Poesie an, wovon die literarischen Briefe von Ibn al-ʿAmīd (st. 359/969) und von aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād (st. 385/995), einem Zeitgenossen at-Tauḥīdīs, zeugen.[55] Diese Tatsache hat offensichtlich die Theorie beeinflußt, wie das folgende Zitat von at-Tauḥīdī belegt:

> "Zusammenfassend: Die beste Rede ist diejenige, deren Ausdrücke schön sind, deren Inhalt gut ist, deren Glanz strahlt und deren Gestalt sich zwischen Poesie, die wie Prosa ist, und Prosa, die wie Poesie ist, bewegt."[56]

55. vgl. Tauḥīdī, Aḫlāq 9, 353ff, sowie Mubārak, Naṯr II 245 ff
56. Tauḥīdī, Imtāʿ II 145. Zusammenfassung von Zuʿbī, Poesie und Prosa 46

14. Ibn Rašīq (st. 456/1063)

Das Werk von Ibn Rašīq "Die Stütze. Über die Vorzüge der Poesie" (*al-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr* [*wa-ādābih wa-naqdih*]) unterscheidet sich insofern kaum von dem Werk al-ʿAskarīs, als die beiden Autoren vor allem die Ansichten anderer Literaten zitieren. Dennoch gibt es einige Unterschiede in ihren Aussagen. Ein solcher Unterschied ist der Begriff der Intention, den Ibn Rašīq in seiner Definition der Dichtung verwendet:

> "Die Dichtung besteht neben der Intention (Dichtung zu verfassen) aus vier Dingen: Wort, Metrum, Bedeutung und Reim. Dies ist die Definition der Dichtung. Denn es gibt sprachliche Formen mit Metrum und Reim, die dennoch nicht als Dichtung anzusehen sind, weil die Intention fehlt".[57]

Als Beispiel erwähnt Ibn Rašīq Reimprosa im Koran und Ḥadīṯ.

Ibn Rašīq behandelt auch die "natürliche" (*maṭbūʿ*) Dichtung und die "künstliche" (*mutakallaf*) Dichtung. Dieses Problem ist nicht zum ersten Mal bei Ibn Rašīq behandelt worden, sondern er stützt sich auf das *Kitāb aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ* von Ibn Qutaiba.[58] Weiterhin hat Ibn Rašīq die "Pfeiler" der Dichtung: *ṭabʿ, riwāya, ʿilm, durba* aus al-Wasāṭa von al-Ǧurǧānī übernommen.[59]

Ibn Rašīq gliedert die "Rede" (*kalām*) in zwei Arten. Jede Art wird mit bestimmten Qualitätsbegriffen beurteilt. Er sagt:

> "Die "Rede" (*kalām*) der Araber besteht aus zwei Arten: Gebundene und Ungebundene; jede von ihnen hat drei Klassifizierungen: gut, mittelmäßig und schlecht. Wenn die beiden Arten in Bewertung und Qualität gleich sind und keiner gegenüber der anderen der Vorzug gegeben wird, dann ist die Entscheidung für die Dichtung klar."[60]

---

57. Ibn Rašīq, ʿUmda I 119 vgl. die englische Übersetzung bei Cantarino, Arabic Poetics 149, s. Bencheikh, Poétique arabe 167-168
58. Ders. I 129. vgl. Qudāma, Šiʿr 2
59. Ders. I 121, sowie Ǧurǧānī, Wasāṭa 15
60. ʿUmda I 19. vgl. Qudāma, Šiʿr 3-4

Offensichtlich hatte zur Zeit von Ibn Rašīq die Dichtung noch klaren Vorrang gegenüber der Prosa. Später sollte sich das ändern.

15. Ibn Sinān (st. 466/1073)

Das Werk "Das Geheimnis der korrekten Sprache" (*Sirr al-faṣāḥa*) von Ibn Sinān al-Ḫafāǧī ist ein philologisches und rhetorisches Werk. Ibn Sinān wurde von Qudāma b. Ǧaʿfar und den frühen arabischen Kritikern beeinflußt. Er spricht in einem Kapitel seines Werkes über die Unterscheidung von Poesie und Prosa und verwendet die Definition von Qudāma:

> "Die Poesie ist definiert als eine metrische gereimte Aussage, die etwas bedeutet ...[61] Die Poesie unterscheidet sich generell von der Prosa durch die Verwendung eines Metrums."[62]

Für Ibn Sinān ist das Metrum eine formale Eigenschaft, die der Poesie Schönheit verleiht:

> "Die Metrik ist der Schmuck der Poesie, durch sie gewinnt die "Rede" (*kalām*) einen Glanz, den die Prosa entbehrt."[63]

Ibn Sināns Meinung ist, daß die Poesie zwar viel verwendet wird, daß aber die Prosa nützlicher für das Leben sei. Er sagt:

> "Die Poesie ist eine vorzügliche, aber entbehrliche Form, die durch keine Notwendigkeit bedingt ist".[64]

Von Grunebaum schreibt über al-Ḫafāǧī, daß er die Vorzüge von Poesie und Prosa gegeneinander abwäge und als eines seiner Argumente zugunsten der Prosa den Umstand bringe, das Bedürfnis nach Prosa und die "Kunst des Schreibers" (*kitāba*) liege auf der Hand, während man ohne Poesie durchaus auskommen könne.[65]

---

61. Sirr 278. vgl. Qudāma, Šiʿr 2
62. Ders. 279, vgl. Ders. 2. Dazu ausführlich Cantarino, Arabic Poetics 154ff
63. Ders. 279
64. Ders. 280
65. vgl. Ders. 280, sowie Grunebaum, Islam im Mittelalter 296

16. ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī (st. 471/1078)

Al-Ǧurǧānī entwickelt seine Idee über Poesie in den beiden Werken "Die Beweisgründe für die Unnachahmlichkeit des Korans" (*Dalā'il al-iʿǧāz*) und "Die Geheimnisse der Wortkunst" (*Asrār al-balāġa*). Im ersten Werk beschäftigt er sich mit dem Wundercharakter des Korans, das zweite Werk analysiert die Begriffe Metapher, Vergleich und Gleichnis. Darüber hinaus versucht al-Ǧurǧānī in diesem Werk eine psychologische Begründung ästhetischer Werturteile über Poesie zu geben.[66]

Im Verlauf seiner Analysen setzt sich al-Ǧurǧānī mit dem Problem von Lüge und Wahrheit in der Form des *Taḫyīl* (phantastische Vorspiegelung) auseinander.

> "Der *Taḫyīl* ... ist die phantastische Umdeutung der Wirklichkeit, des zu beschreibenden Sachverhalts; sein wichtigstes Verfahren ist die phantastische Ätiologie, häufig verbunden mit der Beseelung der Gegenstände".[67]

Als Beispiel zitiert al-Ǧurǧānī den Vers von Ibrāhīm b. al-ʿAbbās aṣ-Ṣūlī (st. 243/857):

> "Der wind mißgönnt dich mir - ich hatte ihn nicht für feindlich gesinnt gehalten; als ich ein küßlein geben wollte, wehte er (dir) den umhang aufs gesicht zurück".[68]

Im Zusammenhang mit der These "Die beste Dichtung ist die lügenreichste" wird bei al-Ǧurǧānī nicht nur sein Begriff von der poetischen Lüge erkennbar, sondern auch seine Einstellung zur Dichtung in ihrer ganzen Gegensätzlichkeit zu den Auffassungen von Qudāma, der Lüge mit "Hyperbel" (*ġulūw*) gleichsetzt.

---

66. H. Ritter, Einführung 1. In: Ǧurǧānī, Asrār. Übers. Ritter. Die Übersetzung aller Zitate ist von Ritter übernommen.
67. Heinrichs, Arabische Dichtung 62
68. Ǧurǧānī, Asrār 257. Übers. Ritter 301

Später entwickelt sich bei al-Ǧurǧānī der Begriff der "Vorstellungsevokation" (*taḫyīl*).[69] Al-Ǧurǧānī macht in dem Werk "Die Geheimnisse der Wortkunst" (*Asrār al-balāġa*) keine deutliche Unterscheidung zwischen "Lüge" (*kaḏib*) und *taḫyīl*. In Kapitel 16/9 grenzt er die Begriffe *taḫyīl* und "Metapher" (*istiʿāra*) gegeneinander ab. Die *istiʿāra* sei nicht dem *taḫyil* zuzuordnen, da sie ja keine Realität vortäusche, sondern eine Ähnlichkeit aufzeigen solle.[70] ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī behandelt den Begriff *taḫyīl* auch im Zusammenhang mit den Motiven oder "dichterischen Gedanken" (*maʿānī*):

> "Diese zerfallen zunächst in zwei gruppen, nämlich solche, die sich an den verstand wenden (*ʿaqlī*) und solche, die sich an die fantasie wenden (*taḫyīlī*)."[71]

Über die zweite Gruppe sagt er:

> "Was nun die andere Gruppe anbelangt, die sich an die fantasie wendet (*al-qism at-taḫīlī*), so ist es die, bei der man nicht sagen kann, daß sie wirkliche wahrheiten ausspräche, und daß ihre positiven und negativen behauptungen den tatsachen entsprächen ... . Ein beispiel dafür ist der vers des Abū Tammām: 'Finde es nicht befremdlich, daß der edle des reichtums bar ist; der wasserstrom ist ein feind der hohen orte.'"[72]

Der Begriff *taḫyīl* steht bei al-Ǧurǧānī außerdem in Verbindung mit der "Erfindung" poetischer Bilder (*iḫtirāʿ, ḫalq*). Über ihr Verhältnis zum *taḫyīl* sagt er:

---

69. vgl. Qudāma, Šiʿr 26ff, Ǧurǧānī, Asrār 249ff. Übers. Ritter 292ff, Jacobi, Dichtung und Lüge 95ff und Heinrichs, Arabische Dichtung 58ff
70. vgl. Asrār 253. Übers. Ritter 295-296, sowie Heinrichs, Arabische Dichtung 63
71. Ǧurǧānī, Asrār 241. Übers. Ritter 283. Zum Begriff Taḫyīl vgl. ausführlich Abū Deeb, Al-Jurjāni's Theory 161
72. Ders. 245. Ders. 287. Zum Begriff Taḫyīl vgl. ausführlich ʿAjamī, The Neckveins of Winter 60

> "Um aber zusammenzufassen, was ich hier unter "fantastischer vorspiegelung" (*taḫyīl*) verstehe: Sie besteht darin, daß der dichter etwas als vorhanden hinstellt, was überhaupt nicht vorhanden ist, und eine behauptung aufstellt, die sich schlechterdings nicht erweisen läßt, und etwas sagt, womit er sich selber täuscht, und sich selber vormacht, daß er etwas sähe, was er gar nicht sieht."[73]

Weiter sagt er an anderer Stelle dazu:

> "... Hier findet der dichter den weg, neues zu schaffen und zu dem alten neues hinzuzufügen, neue formen zu schaffen und zu dem alten neues hinzuzufügen, neue formen zu ersinnen oder alte wiederzuverwenden; hier findet er einen tummelplatz, so weit, wie er sich nur wünscht; unaufhörlich strömen ihm die motive zu..."[74]

Abschließend können wir sagen, daß sich al-Ǧurǧānī in seinem Werk *Asrār al-balāġa* weniger mit der äußeren Form der Dichtung beschäftigt, als mit ihren "Sinninhalten" (*ma'ānī*). Ihre Entstehung hat er stärker als andere Autoren mit der menschlichen Phantasie in Verbindung gebracht.

---

73. Ǧurǧānī, Asrār 253. Übers. Ritter 295-296
74. Ders. 250-251. Ders. 293, s. 'Abbās, Ta'rīḫ 436-437

B. *Der Begriff der Prosa*

Naṯr (Prosa) ist das arabische Wort, das die ungebundene Rede bezeichnet.[75] Daneben gibt es in ähnlicher Bedeutung zwei weitere Wörter: *Kitāba* (Schreiben) und *kalām* (Diskurs). Kalām hat zwei Bedeutungen; neben Prosa kann damit auch allgemein "Rede", d.h. Poesie und Prosa, gemeint sein. Ibn Ṭabāṭabā sagt dazu:

> "Die Poesie ist zwar von der Prosa verschieden, aber beide Gattungen gehören unter den Begriff der "Rede" (*kalām*) ... Poesie ... ist metrische gebundene Rede, von der ungebundenen, welche die Leute im Gespräch gebrauchen, verschieden durch Metrisierung, durch welche sie charakterisiert ist."[76]

Die Poesie wurde bei den Arabern durch Metrum und Reim definiert. Die Prosa dagegen ist frei von diesen formalen Eigenschaften. Zu ihrer Charakterisierung wird nur genannt, daß sie ungebundene Rede ist. Insofern beschränkt sich dieses Kapitel auf nur wenige zusätzliche Bemerkungen zur Prosaliteratur. Das Interesse galt u.a. den verschiedenen Arten von Prosa. Von Abū Hilāl al-ʿAskarī wurde sie in zwei Kategorien gegliedert: In "Briefe" (*rasā'il*) und "Rede" (*ḫiṭāba*).[77] An anderer Stelle hat al-ʿAskarī Prosa und Poesie unter dem Begriff "gebundene Rede" zusammengefaßt:

> "Die Arten der gebundenen Rede (*aǧnās al-kalām al-manẓūm*) sind: "Briefe" (*rasā'il*), "Rede" (*ḫiṭāba*) und "Dichtung" (*šiʿr*). Alle drei bedürfen der schönen Abfassung und der guten Zusammenfügung".[78]

Al-ʿAskarī macht demzufolge keinen Unterschied zwischen Poesie und Prosa im Hinblick auf Stil, Aufbau und Sprache. Dies hängt vielleicht damit zusammen. daß die Prosa seiner Zeit, d.h. im 10. Jahrhundert, sich in Sprache und Rhythmus an die Poesie angenähert hat.[79]

---

75. Zum europäischen Prosabegriff s. Einleitung
76. Ibn Ṭabāṭabā, ʿIyār 3. Übers. Rundgren, Arabische Literatur 99
77. ʿAskarī, Ṣināʿatain 179
78. Ders. 179
79. s. ʿAbbās, Ta'rīḫ 241, sowie Mubārak, Naṯr I 129-130

Ibn Wahb al-Kātib verstand unter Prosa: "Rede" (*ḫiṭāba*), "Briefe" (*tarassul*), "Disputation" (*ǧadal*) und "Gespräch" (*ḥadīṯ*).[80] Sein Werk "Der Beweis. Über die Arten der Berdesamkeit" (*Kitāb al-burhān fī wuǧūh al-bayān*) zeigt den Einfluß von *al-Bayān wa-t-tabyīn* des Ǧāḥiẓ.[81]

Ibn Wahb beschäftigte sich u.a. mit den Arten der "Rede" (kalām), die von Theologen und Rechtsgelehrten benutzt wurden. Darüber hinaus studierte er die aristotelischen Werke: "Disputation" (*ǧadal*), "Logik" (*manṭiq*), "Rhetorik" (*ḫiṭāba*) und "Poetik" (*aš-ši'r*).[82]

Tauḥīdī nimmt folgende Unterteilung vor:

> "Abū Sulaimān sagte: Die Gattungen der "Rhetorik" (*balāġa*) sind: Die Rhetorik der Poesie, der "Rede" (*ḫiṭāba*), der "Prosa" (*naṯr*) und des "Sprichwortes" (*maṯal*)..."[83]

Auffallend ist bei Tauḥīdīs Einteilung, daß er Rede, Sprichwörter und Prosa als getrennte Gattungen behandelt und weiterhin, daß die Briefe (*rasā'il*) darin keine Erwähnung finden, obwohl er ein ganzes Werk dieser Literatur gewidmet hat: "Die guten Sitten der zwei Minister: aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād und Ibn al-ʿAmīd" (*Aḫlāq al-wazīrain: aṣ-Ṣāḥib ibn ʿAbbād wa-ibn al-ʿAmīd*).[84] Es wäre daher denkbar, daß er mit *naṯr* die Briefe meint.

"Rede" (*ḫiṭāba*) und "Kanzleibriefe" (*rasā'il*) spielten eine große Rolle in der arabischen Gesellschaft. Die Rede (*ḫiṭāba*) übte zum Beispiel durch die Freitagspredigt, als "Hochzeitsrede" (*ḫuṭbat az-zawāǧ*) und "Herrscherrede" (*ḫuṭbat al-wālī*), wie die Rede von al-Ḥaǧǧāǧ und Ziyād b. Abīh, besonders in den Anfängen des Islam und in den politischen und religiösen Kämpfen der Umayyadenzeit eine wichtige Funktion aus. (S. 52-57, 138-140)[85]

---

80. Burhān 150
81. vgl. Burhān 49, 150-171 und Bayān I 14, 52, 116, 120-121, 133
82. vgl. Burhān 126, 134, 147, 162, 213, 345. Diese Werke von Aristoteles wurden vom 3./9. bis Ende des 5./11. Jahrhunderts ins Arabische übersetzt. Siehe dazu die Einleitung von Badawī in: Fann aš-šiʿr und Ḫiṭāba von Aristoteles.
83. Tauḥīdī, Imtāʿ II 140-141
84. vgl. dazu Tauḥīdī, Aḫlāq 438ff, sowie Mubārak, Naṯr II 245ff, 307-308
85. s. Ǧāḥiẓ, Bayān I 408, II 122-125, 129-130, 138, Latham, The Beginnings of Arabic Prose 154 und Nuṣṣ, Ḫiṭāba 53ff

Unter dem Begriff *risāla* verstanden die Araber zunächst die Kanzleibriefe. Infolge des Ausbaus der Verwaltung unter den Umayyāden und Abbāsiden entwickelte sich der Beruf des "Sekretärs" (*kātib*). Es gab einen *kātib* des "Postwesens" (*barīd*), der "Polizei" (*šurṭa*), der "Armee" (*al-ğaiš*) und des "Finanzenwesens" (*amwāl*).[86] Dazu schreibt Latham in "The Cambridge history of Arabic Literature":

> "The era inaugurated by Hishām, the Umayyad caliph (reigned 105-25/724-43), was in the highest degree favourable to the position of the secretarial class. The State of the empire called for the adoption of policies aimed at centralization and increased administrative efficiency. To this task Hishām - the ruler destined to complete the Arabization of the dīwāns initiated by his father - addressed himself with such vigour that he laid the very foundations on which the structure of the ʿAbbasid administrative edifice was to rise."[87]

Der Beruf des Sekretärs bot vielen jungen, gebildeten Leuten die Möglichkeit, zu Reichtum und Ansehen zu gelangen. Da das materielle Interesse oft im Vordergrund stand und das literarische Niveau darunter zu leiden drohte, sahen sich die Kritiker veranlaßt, Richtlinien für die Qualifikation des Sekretärs zu formulieren, um so dieser Tendenz entgegenzuwirken.[88] Das erklärt die Entstehung zahlreicher Werke und Abhandlungen über die Bildung des Sekretärs wie z.B. *Adab al-kātib* von Ibn Qutaiba, *Adab al-kuttāb* von Abu Bakr aṣ-Ṣūlī, *Kitāb al-kuttāb* von Ibn Durastawaih und über die Kunst des Schreibens wie z.B. *Risāla ilā l-kuttāb* von ʿAbdalḥamīd al-kātib, *ar-Risāla al-ʿaḏrāʾ* von Ibrāhīm b. al-Mudabbir, *Kitāb Mawādd al-bayān* von ʿAlī b. Ḫalaf al-Kātib und *Kitāb Tashīl as-sabīl ilā taʿallum at-tarsīl* von Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Ḥumaidī.

Das berufsbezogene Interesse der Kritiker führte vermutlich auch dazu, rein künstlerische Prosawerke unberücksichtigt zu lassen, wie zum Bespiel "Das

---

86. vgl. Ibn Wahb, Burhān 284ff
87. Latham, The Beginnings of Arabic Prose 154-155
88. vgl. Ğāḥiẓ, Bayān IV 24, Ibn Qutaiba, Adab· 7,17, Ṣūlī, Adab 20, 25-26, Qudāma, Ḫarāğ 20 und Ibn Durastawaih, Kuttāb 16

große Buch der Bildung" (*Kitāb al-adab al-kabīr*) und "Das kleine Buch der Bildung" (*Kitāb al-adab aṣ-ṣaġīr*) von ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ (st. 142/759), "Das Viereckige und das Runde" (*Risālat at-tarbīʿ wa-t-tadwīr*) von al-Ǧāḥiẓ, "Das Sendschreiben über die Vergebung" (*Risālat al-ġufrān*) von Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (st. 449/1057) und "The Treatise of Familiar Spirits and Demons" (*Risālat at-tawābiʿ wa-z-zawābiʿ*) von Abū ʿĀmir b. Šuhaid (st. 426/1034), oder die Maqāmen von Badīʿ az-Zamān al-Hamaḏānī (st. 382/992).[89]

89. s. Mubārak, Naṯr I 129ff

C. *Vergleichende Bewertung von Poesie und Prosa*

Die arabischen Kritiker haben die Rede (kalām) in zwei Arten, Poesie und Prosa, getrennt. Die Poesie ist durch Metrum und Reim gebunden, während die Prosa einer ungebundenen Rede gleichkommt, das heißt, sie ist frei von Metrum und Reim (vgl. S. 95).[90]

Oft treffen die Kritiker keine eindeutige Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa und geben für beide Gattungen dieselben Wesensmerkmale an. Al-ʿAskarī hat sich zu Sprache und Aufbau von Poesie und Prosa geäußert:

> "Die "Rede" (*kalām*) ... wird besser durch Fluß, Leichtigkeit, Reinheit, Wortwahl, ... Harmonie zwischen den einzelnen Abschnitten ... Dann findest du die gebundene Rede wie die ungebundene" (*fa-taǧida al-manẓūma miṯla l-manṯūr*).[91]

At-Tauḥīdī stellt die Übereinstimmung von Poesie und Prosa im Hinblick auf Wortwahl, Aufbau und Komposition fest:

> "Darin liegt eben die Kunst von "Rede" (*ḫiṭāba*), "Rhetorik" (*balāġa*) und Dichtung, daß, wenn man aufgrund eines freiwilligen Entschlusses die Buchstaben wählt, aus denen sich die Bezeichnungen zusammensetzen, und zwar so, daß an der Zusammenstellung der Buchstaben nichts Anstößiges oder Verwerfliches ist, und wenn man sie in der Komposition an der richtigen Stelle einordnet, dann in eine neue Form bringt - ich meine ein Wort neben ein anderes setzt - entsprechend ihrer Bedeutungen, ohne daß sie an diesem Ort stören, oder dem Ohr des Zuhörers mißfallen, dann hat man eine Dichtung, "Rede" (*ḫiṭāba*) oder eine andere Form "der sprachlichen Äußerung" (*kalām*) in vollendeter Form geschaffen."[92]

In folgendem Zitat wird die Ähnlichkeit von Poesie und Prosa in der Komposition auf den Punkt gebracht:

---

90. s. Qudāma, Šiʿr 2, sowie Ibn Rašīq, ʿUmda I 19
91. ʿAskarī, Ṣināʿatain 69
92. Tauḥīdī, Hawāmil 23

"In der Dichtung finden sich in gewisser Hinsicht [Merkmale von] Prosa, und in der Prosa finden sich in gewisser Hinsicht [Merkmale von] Dichtung."[93]

Diese Äußerung zeigt, daß er die literarische Prosa des 4./10. Jahrhundert im Auge hatte, die Themen wie *madīḥ, hiǧā', ġazal* und "Klage" (*šakwā*) beinhaltete, die bis dahin der Poesie vorbehalten waren. Ebenso vermehrten sich die rhythmischen Elemente in der literarischen Prosa, was sie der Poesie annäherte.[94]

Nach 'Abbās Auffassung äußerte at-Tauḥīdī diese Meinung, nachdem mehrere Kritiker sich für die eine Kunstform begeistert und sich gegen die andere ausgesprochen hatten, wie zum Beispiel al-Ḥātimī in seinem Buch "Die Zierde der Unterhaltung: Über die Dichtkunst" (*Kitāb Ḥilyat al-muḥāḍara fī ṣinā'at aš-ši'r*) und Abū Hilāl al-'Askarī in seinem *Kitāb aṣ-ṣinā'atain*. Die einen zogen die Poesie der Prosa vor, ohne ein überzeugendes Argument dafür vorzubringen; die anderen dagegen interessierten sich für die Prosa, ohne eine deutliche Unterscheidung zwischen den beiden Kunstformen nach Aufbau, Stil und Sprache zu treffen.[95] At-Tauḥīdī vergleicht die beiden Kunstformen nicht nur im Hinblick auf ihre künstlerische Gestaltung, sondern auch auf ihre Funktion innerhalb der Gesellschaft. At-Tauḥīdī zitiert in seinem Werk *Imtā'* sowohl einen Vertreter der Dichtung, al-Ḫāli', als auch einen Vertreter der Prosa, Ibn Ṯuwāba al-Kātib. Al-Ḫāli' gibt der Dichtung den Vorzug, da sie eine große Rolle in den arabischen Salons spielt, in denen von der ruhmreichen Geschichte der Araber berichtet wird. Ibn Ṯuwāba hingegen bevorzugt die Prosa, da sie eine eher praktische Aufgabe in der Gesellschaft erfüllt. Sie behandelt die verschiedenen Angelegenheiten von Staat und Gesellschaft und leistet so einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Zusammenlebens, so bei der Behebung von Korruption usw. At-Tauḥīdī erklärt nun, daß Poesie und Prosa - trotz ihrer unterschiedlichen Funktionen - von gleicher gesellschaftlicher Relevanz sind.[96]

---

93. Tauḥīdī, Imtā' II 135
94. vgl. dazu Tauḥīdī, Aḫlāq 353ff
95. vgl. dazu 'Abbās, Ta'rīḫ 233-234
96. s. Imtā' II 136-138. Vgl. Kraemer, Philosophy 158

Poesie und Prosa benutzen seiner Meinung nach auch dieselbe Sprache. Den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen sieht at-Tauḥīdī darin, daß sie Sprache in verschiedener Weise verwenden. Joel Kraemer sagt dazu:

> "Tauḥīdī, a member of the secretarial class, might be expected to cast his vote in favor of prose, but he does not. Both poetry and prose, he says in another place, are modes of audible discourse, just as truth and falsehood are modes of meaning. Truth may qualify both. He quotes Ḥassān b. Thābit 'The most poetical verse you can recite / is that which evokes the comment, 'It speaks the truth.'"[97]

Im Zusammenhang mit der vergleichenden Bewertung von Poesie und Prosa beschäftigt sich al-Marzūqī mit den unterschiedlichen Methoden von Dichter und "Schreiber" (*kātib*). Er fragt nach dem Grund für die zeitweilige Überlegenheit oder Rückständigkeit der Dichter gegenüber den Schreibern:

> "Ich würde gern die Ursache für die Unterlegenheit der Dichter gegenüber der Klasse der beredten Sekretäre wissen, die Rechtfertigung dafür, daß es nur wenige Schreiber, aber zahlreiche Dichter gibt, den Grund für den Scharfsinn der einen und die Plumpheit der anderen, warum die meisten Schreiber kein Meisterwerk an Dichtung schaffen und die meisten Dichter sich beim Abfassen von Briefen nicht hervortun, und nur wenige Erwähnung finden, die beide Künste vereinigt haben, wie: Ibrāhīm b. al-ʿAbbās aṣ-Ṣūlī, Abū ʿAlī al-Baṣīr und al-ʿAttābī."[98]

Bei der Beantwortung dieser Frage kommt al-Marzūqī zunächst auf die Eigenschaften von Prosa und Poesie zu sprechen:[99]

A - Der Prosa muß Deutlichkeit, Klarheit und Leichtigkeit eigen sein, damit sie von gebildeten, wie auch von einfachen Leuten aufgenommen werden kann.

---

97. Tauḥīdī, Aḫlāq 8-9, sowie Kraemer, Philosophy 158
98. Marzūqī, Ḥamāsa I 4-5
99. Ders. I 18-20

B - Die Gedanken müssen logisch miteinander verknüpft sein.

C - In der Poesie ist der Sinn der Worte im Gegensatz zur Prosa verborgen (*'alā ġumūḍihi wa ḫafā'ihi*).

Davon ausgehend vergleicht er die Situation von Schreiber und Dichter.

Der Schreiber muß

- sich bei der Abfassung seiner Briefe nach der Stellung der jeweiligen Adressaten richten und über alle aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse informiert sein; darüber hinaus muß er zur Abfassung von Verträgen über theologische und juristische Kenntnisse verfügen.

Der Dichter hingegen:

- hat nur eine begrenzte Themenauswahl wie *madīḥ, hiǧā', waṣf, ġazal.*

- hat in Metrum und Reim eine Vorgabe, nach der er sich richten kann.

Iḥsān 'Abbās bringt in diesem Zusammenhang einen Vergleich mit Ibn Ṭabāṭabā, der im Gegensatz zu al-Marzūqī den Aufbau von *qaṣīda* und *risāla* gleichsetzt. (vgl. Ibn Ṭabāṭabā S. 72-74)

Die Ausführungen al-Marzūqīs deuten auf das hohe Anspruchsniveau der Prosa zu dieser Zeit, also im vierten Jahrhundert, hin, das zu einer Aufwertung der Sekretäre im Vergleich zu den Dichtern führte.[100]

---

100. s. Ibn Ṭabāṭabā, 'Iyār 6, sowie 'Abbās, Ta'rīḫ 399-400

1. Ästhetische Kriterien

a) Metrum und Reim

Die ästhetischen Kriterien beziehen sich auf die verschiedenen Elemente, die den Aufbau des literarischen Kunstwerkes ausmachen, sei es Prosa oder Dichtung. Sprache, Stil und Aufbau sind ihre gemeinsamen Komponenten; die Poesie hat ein zusätzliches Formelement, das Metrum. Vom Metrum hängt nun die vergleichende Bewertung der beiden Kunstformen ab.

Al-Ǧāḥiẓ zählt das Metrum zu den Wundern der Dichtung, die, wenn sie frei davon wäre, zu schlechter Prosa würde. Er meint dazu:

> "Die Vortrefflichkeit der Dichtung ist auf die Araber und diejenigen, die Arabisch sprechen, beschränkt, denn sie kann nicht übersetzt und [in andere Sprachen] übertragen werden. Wenn ihre Form verändert und ihr Metrum aufgehoben wird, vergeht ihre Schönheit und es fehlt die Grundlage, "Erstaunen" (*taʿaǧǧub*) hervorzurufen. Dann ist sie dennoch nicht wie ungebundene Rede. Vielmehr ist die echte Prosa schöner und besser als ungebundene Rede, die durch Veränderung von Dichtung entstanden ist."[101]

Nach al-Ḥātimī sind Metrum und Reim die Vorzüge der Dichtung, weswegen die Prosa ihr nicht überlegen sein kann, selbst wenn sie gelungene Formulierungen und Metaphern aufweist:

> "Die ungebundene Rede ist frei von der Fessel der Reime. Wenn ihr Inhalt rein ist, und ihre Bestandteile gut sind, ihre Metaphern fein, und ihre Ausdrücke elegant sind, dann ist sie beinahe mit der Dichtung gleichzusetzen, wenn sich die Dichtung nicht durch die Vortrefflichkeit des Metrums und der Reime und anderer Vorzüge vor ihr auszeichnen würde."[102]

Das Interesse der Kritiker für das Metrum ist auf die Bedeutung des mündlichen Vortrags, bei dem es auf die Herstellung einer Beziehung zum Hörer ankommt, zurückzuführen. Al-ʿAskarī sagt darüber:

---

101. Ǧāḥiẓ, Ḥayawān I 74-75
102. Ḥātimī, Ḥilya I 127

"Was macht die Dichtung so vortrefflich? Es ist die Melodie, die den Genuß steigert, wenn jemand, der begabt und feinsinnig ist, sie hört. Diese Kunst ist nur möglich durch die metrische Form der Dichtung."[103] (*wa-mimmā yafḍulu bihi š-šiʿr anna l-alḥāna llatī biha ahna'a l-laḏḏāt, iḏā samiʿahā ḏawū al-qarā'ihi ṣ-ṣāfiyati, wa-l-anfusi al-laṭīfati, lā tatahaiya'u ṣanʿatuhā illā ʿalā kulli manẓūmin mina š-šiʿri*)

Ibn Rašīq sagt über das Metrum, daß es helfe, die Verse lange im Gedächtnis zu bewahren. Es sei eine Hilfe für Seele und Ohr des Menschen bei der Aufnahme von Dichtung, welche die Leute benutzen, um ihre Heldentaten zu besingen:

"Es besteht Einigkeit unter den Menschen darüber, daß es in ihrer Sprache mehr Prosa gibt, aber nur wenig gute Prosa überliefert ist, und daß es weniger Dichtung gibt, aber dafür mehr gute Dichtung überliefert ist. Denn selbst Verse von geringem Wert kommen durch den Schmuck von Metrum und Reim der guten Prosa nahe."

Weiter sagt er:

"Einst gab es nur Prosa, aber die Araber verlangte es danach, ihre edlen Eigenschaften und vornehme Abkunft zu besingen, und die Erinnerung zu bewahren an ihre guten Tage und die ferne Heimat, ... damit sie sich selbst zu edlen Taten ermunterten und ihre Söhne zu guten Sitten anhielten."[104]

Im Vergleich zwischen Dichtung und Musik gibt Ibn Rašīq der Poesie den Vorrang:

"Der Autor des 'Buches über die Musik' [al-Fārābī] behauptet, daß der höchste Genuß die Musik ist. Wir wissen aber sicher, daß die Metren die Grundlage der Melodie sind, und daß die Poesie der Maßstab für das Saitenspiel ist. Dabei mindert die Kunst des Musikers und Sängers seinen Rang, macht sich ihn dienstbar, ja, sie macht ihn klein und raubt ihm seine

103. ʿAskarī, Ṣināʿatain 156
104. Ibn Rašīq, ʿUmda I 20

Mannestugend - wogegen die Berufung des Dichters diesem nicht nur keine Schande einträgt, sondern ihm den Ruhm des Wissens verleiht und ihn mit der Erhabenheit der Weisheit kleidet."[105]

Hier spielen bei der Bewertung von Musik und Poesie eindeutig soziologische Faktoren eine Rolle.

Abū Hilāl al-ʿAskarī zeigt in seiner Liste der Vorzüge der Dichtung, daß der höchste Genuß die Musik ist, die jedoch ohne Worte, d.h. ohne die Dichtung nicht auskommt:

"Nur die Dichtung läßt sich vertonen (mit einer Ausnahme). Dies ist offensichtlich eine Folge der metrischen Struktur der Dichtung":[106]

Hier bemerkt man, daß Ibn Rašīq von Abū Hilāl al-ʿAskarī beeinflußt wurde.

Ibn Wahb al-Kātibs Werk *al-Burhān fī wuǧūh al-bayān* behandelt ebenfalls das Metrum . Es heißt dort, daß Metrum und Reim "die Fessel der Poesie" sind, die Prosa hingegen ist frei davon, so daß dem Kātib mehr Möglichkeiten offenstehen, seine Themen auszudrücken.[107] Ibn Wahb hat sich ausführlich mit *balāġa, ǧadal, ḥadīṯ* und *ḫiṭāba* beschäftigt und denkt bei den Möglichkeiten der Prosa in erster Linie an theologische Diskussionen.[108]

Ibn Sinān erkennt der Dichtung alle Vorzüge ab, welche die Prosa besitzt. Eine Ausnahme bildet das Metrum. Das Metrum verschönt die Dichtung und stattet sie im Vergleich zur Prosa mit einem besonderen Vorzug aus. Er sagt:

"Was den Vergleich der Vorzüge von Poesie und Prosa angeht, so sagt derjenige, der die Poesie vorzieht, daß das Metrum die Poesie verschönt und ihr Glanz gibt - wie es bei der Prosa nicht der Fall ist - und die Erregung steigert durch die Möglichkeit der "Vertonung" (*talḥīn*) - was

---

105. Ibn Rašīq, ʿUmda I 26
106. Ṣināʿatain 156. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 101
107. s. Ibn Wahb, Burhān 127
108. vgl. dazu: Ders. 49, 126, 134, 147, 162, 188, 198, 213, 248, 345

bei der Prosa nicht möglich ist. Daher ist es leichter, Dichtung im Gedächtnis zu behalten als Prosa."[109]

Bei der Bewertung von Poesie und Prosa spielt die Beschäftigung der Kritiker mit dem Problem des Plagiats in der zeitgenössischen Dichtung eine große Rolle. Zahlreiche Werke wurden darüber verfaßt: wie zum Beispiel "Der Vergleich zwischen der Dichtung von Abī Tammām und al-Buḥturī" (*Kitāb al-Muwāzana baina šiʿr Abī Tammām wa-l-Buḥturī*) von al-Āmidī (st. 371/981), "Das klare Sendschreiben über die Plagiate von Mutanabbī" (*ar-Risāla al-mūḍiḥa fī sariqāt al-mutanabbī*) von al-Ḥātimī (st. 388/998), "Die Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Gegnern" (*Kitāb al-Wasāṭa baina l-Mutanabbī wa-ḫuṣūmih*) von ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-Ǧurǧānī (st. 392/1101) und "Der Schiedsrichter über den Dieb und den Bestohlenen: Über die Enthüllung der Plagiate von Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī" (*Kitāb al-Munṣif li-s-sāriq wa-l-masrūq fī iẓhār sariqāt Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī*) von Abū Muḥammad b. Wakīʿ at-Tanīsī (st. 393/1102).[110] In der ständigen Wiederholung und Imitierung von Themen und Motiven aus der alten Dichtung sieht er Anzeichen dafür, daß die Entwicklung der Poesie zum Stillstand gekommen ist.

Für at-Tauḥīdī ist das Metrum in der Poesie ein überflüssiger Schmuck, durch den sich die gebundene Rede von der ungebundenen unterscheidet. Die "Gedanken" (*maʿānī*) hingegen sind Poesie und Prosa gemeinsam.[111]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Verhältnis von Poesie und Prosa unterschiedlich gesehen wird. Für Ibn Wahb und Ibn Sinān z.B. war das Metrum wichtigstes Unterscheidungsmerkmal, dennoch zogen sie die Prosa der Dichtung vor. At-Tauḥīdī hingegen erkannte, nach der Interpretation von Iḥsān ʿAbbās, die Annäherung der beiden Gattungen in seiner Zeit.[112] In der rhythmischen Organisation von Texten durch *saǧʿ* und *izdiwāǧ* sieht er ein Äquivalent zum

109. Ibn Sinān, Sirr 279
110. vgl. als Beispiele: Ǧurǧānī, Wasāṭa 183ff, ʿAbbās, Taʾrīḫ 252ff und Ḍaif, Balāġa 120ff
111. s. Tauḥīdī, Hawāmil 309
112. s. ʿAbbās, Taʾrīḫ 241

Metrum in der Dichtung, das bislang von den Kritikern nicht reflektiert worden ist.

b) Sprache und Stil

Im Zusammenhang mit dem Metrum beschäftigen sich die Kritiker auch mit Sprache und Stil. Ihre Meinungen über den besten Stil in Dichtung und Prosa sind geteilt. Einige fordern, daß die Dichtung "dunkel" (*ġāmiḍ*) sein müsse und die Prosa klar. Andere fordern Klarheit und Leichtigkeit des Stils für beide Künste.

Nach Meinung von Abū l-ʿAbbās al-Mubarrad (st. 286/899) in seinem Werk "Das Buch über die Rhetorik" (*K. al-Balāġa*) sind Klarheit und Genauigkeit des Ausdrucks eine wichtige Vorraussetzung für beide Künste. Erst wenn Poesie und Prosa diese Merkmale aufweisen, ist ein Urteil darüber, welche besser ist, möglich. Er gibt folgende Erklärung:

> "Was Prosa und Poesie angeht, werde ich sagen, was deren Inhalt ist und was ihr Vorzug, den wir ihrem Autor anrechnen. Jemand sagte zu ar-Rabīʿ b. Ḥaiṯam, dessen Eifer, Hingabe bei der Erfüllung der religiösen Pflichten, bei Fasten, Gebet und wohltätigen Handlungen bekannt waren:
>
> "Du tötest deine Seele."
>
> Da antwortete er:
>
> "Ich strebe nach Ruhe für sie. (*rāḥatuhā aṭlub*)"
>
> Ein Dichter sagte zu seiner Familie in diesem Sinne:
>
> "Ich suche die Entfernung von eurer Wohnstätte, damit sie näherkommt. Und meine Augen vergießen Tränen, damit sie (wieder) trocken werden."
>
> (*sa'aṭlubu buʿda d-dāri minkumū li-taqrubā /*
> *wa-taskuba ʿaināya d-dumūʿa li-taǧmudā*)

Er meint: Ich entferne mich und erreiche es, meinen Aufenthalt bei Euch zu verlängern und die Nähe zu Euch zu vergrößern. Den gleichen Sinn hat eine andere Rede von ihm:

"Sulaimā sagt: Würdest du bleiben, wären wir froh, und sie weiß nicht, wie ich danach strebe, zu bleiben."

(taqūlu Sulaimā lau aqamta la-sarranā /
wa-lam tadrī annī li-l-muqāmi uṭauwifū)

Dieser zweite Vers ist klarer und deutlicher als der erste Vers".[113]

Al-Mubarrad stellt einer Aussage in Prosa zwei Verse gegenüber, wobei er dem zweiten Vers aufgrund der Klarheit und Deutlichkeit seiner Aussage den Vorzug gegenüber dem ersten gibt. Meiner Meinung nach ist es nicht möglich, die beiden Verse zu vergleichen, da beide weder dasselbe Motiv besitzen noch ähnliche Bedeutung haben. Im ersten Vers sucht der Dichter die körperliche Ferne zu seiner Familie, um sich seiner Familie innerlich stärker im Gefühl und Liebe zu nähern, während er im zweiten Vers seine Liebe verläßt, es aber vorziehen würde, bei ihr zu bleiben.

Die Kritiker zu al-Mubarrads Zeit werten demnach Poesie und Prosa nicht unterschiedlich, sondern sehen in Klarheit und Deutlichkeit einen Qualitätsmaßstab, der für beide Künste gültig ist.

---

113. Mubarrad, Balāġa 62-63. Vgl. Grunebaum, Mubarrad Epistle 376. vgl. die Interpretation des ersten Verses bei Mehren: "Der Dichter sagt nämlich ironisch, daß, weil er von der Laune des Schicksals heimgesucht worden ist, er einmal das seinem innersten Wunsche Entgegengesetzte vom Schicksale sich erbitten will, in der Hoffnung, daß dieser ihm dann gewährt werde; er wünscht desswegen die Entfernung von der Geliebten, damit ihre Nähe ihm gegönnt werde; seine Augen strömen von Thränen über, damit sie durch die Anschauung der Geliebten wiederum ergötzt werden. Der Ausdruck 'damit sie wieder getrocknet werden' ist aber von dem gemeinten Begriffe der Wonne zu entfernt und desswegen als undeutlich zu verwerfen". s. Die Rhetorik der Araber 17.

Iḥsān ʿAbbās sieht darin einen Impuls, der von den Diskussionen der *Muʿtazila* ausgeht. Diese benutzten in ihren Streitgesprächen Prosa und Poesie, um ihre Ideen zu stützen, vorausgesetzt, sie sind klar und deutlich.[114]

Auch al-Ḥātimī (st. 388/998) beschäftigte sich in seinem Buch "Die Zierde der Unterhaltung" (*Ḥilyat al-muḥāḍara*) mit dem Stil der Dichtung. Seiner Meinung nach zeichnet sich die Dichtung durch Schönheit in Form und Stil aus, und ist darin der Prosa überlegen:

> "Ich habe gefunden, daß die "Rhetorik" (*balāġa*) sich in zwei Arten gliedert, die 'Gebundene" und die 'Ungebundene'. Die bessere dieser Arten ist die 'Gebundene'. Sie hat den originellsten Anfang und die deutlichste Gliederung. (*fa'innahu abdaʿu maṭāliʿa, wa-anṣaʿu maqāṭiʿ*)."[115]

Al-ʿAskarī stellt Dichtung und Prosa im Hinblick auf bestimmte Merkmale auf eine Stufe. Er fordert für Prosa wie für Poesie Flüssigkeit, Leichtigkeit und Geradlinigkeit des Stils, denn dies seien die Merkmale der Rhetorik und die Dichtung solle daran teilhaben. Darin gleiche die gute Dichtung der Prosa.[116]

At-Tauḥīdīs Meinung beruht auf einem Vergleich der Mängel und Schönheiten beider Künste. Der Kritiker kann anhand dieser Kriterien Klarheit, Genauigkeit und Einfachheit des Stils beurteilen und entscheiden, welcher er den Vorzug gibt (s. S. 99-101).[117]

Ibn al-Aṯīr spricht in seinem Werk "Das geläufige Sprichwort" (*al-Maṯal as-sā'ir*) über die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa bei Abū Isḥāq aṣ-Ṣābī (st. 384/994). Aṣ-Ṣābī meint, daß der Sinn in der Prosa klar und deutlich, und in der Poesie dunkel sein soll (*mā waḍaḥa maʿnāhu, wa-mā ġamuḍa maʿnāhu*).[118]

---

114. vgl. ʿAbbās, Ta'rīḫ 16-17, 92-93
115. Ḥātimī, Ḥilya I 124
116. s. ʿAskarī, Ṣināʿatain 183
117. Tauḥīdī, Imtāʿ II 139
118. Ibn al-Aṯīr, Maṯal IV 8

Diese Ansicht von aṣ-Ṣābī beruht auf der unterschiedlichen Struktur der beiden Künste. Er sieht, wie folgendes Zitat zeigt, daß Metrum und Reim dem Dichter wenig Freiraum geben:

> "Die Poesie ist auf festgelegten Regeln und vorherbestimmten Metren aufgebaut. Das Gedicht wird in Verse eingeteilt, und zwar so, daß jeder Vers für sich allein steht, ausgenommen derjenige, der mit einem anderen Vers durch das Enjambement verbunden ist. Dies ist aber ein Fehler in der Poesie. Weil der Atem in dem einzelnen Vers nicht über den letzten Fuß des ersten bzw. zweiten Halbverses hinausgreifen kann - und beide kurz sind - , ist es nötig, der einzelnen "Idee" (*ma'nā*) den Vorzug zu geben. Deswegen sollte sie so verwendet werden, daß sie fein und subtil ist (*an yalṭufa wa-yadiqqa*). Die Prosa wird aber auf einer anderen Methode aufgebaut. Sie ist eine einheitliche Rede, die nicht in kurze Stücke, sondern nur in lange Abschnitte eingeteilt werden sollte. Die Prosa ist an verschiedene Adressaten (wörtlich: Gehöre) gerichtet: an die Elite und die Untertanen, und an die intelligenten und die dummen Köpfe. Wenn sie nun leicht (zu begreifen) ist, wird sie (von allen) als angenehm und verständlich empfunden. So ist alles, was in dem ersten (der Poesie) erwünscht ist, in dem zweiten (der Prosa) unerwünscht, so daß das Enjambement in der Poesie ein Fehler ist, aber in der Prosa sogar ein Vorzug."[119]

Ibn al-Aṯīr hat in seinem *Kitāb al-Maṯal as-sā'ir* diese Bewertung von Poesie und Prosa anhand von "Dunkelheit" und "Deutlichkeit" abgelehnt und fordert "Klarheit" und "Deutlichkeit" in beiden Künsten.[120]

Später stimmt Ibn Abī l-Ḥadīd (st. 656/1258) in seinem Kommentar "Die um das geläufige Sprichwort kreisende Sphäre" (*al-Falak ad-dā'ir 'alā l-maṯal as-sā'ir*) zu, daß die Prosa klar, und die Poesie dunkel sein müsse. Ibn Abī l-Ḥadīd hat deutlich die Ansicht von aṣ-Ṣābī erläutert und seine Idee verteidigt. Aber er mißt dem Metrum eine große Bedeutung für die Struktur der Poesie bei. Er schreibt:

---

119. Ibn Abī l-Ḥadīd, Falak 303-304. Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 91-92
120. Maṯal IV 8 Dazu ausführlich Cantarino, Arabic Poetics 195ff

"Weil es dem Dichter, im Gegensatz zu dem Prosaiker, verboten ist, im Vers etwas hinzufügen oder von ihm etwas hinwegzunehmen oder an ihn einen anderen Vers anzuhängen, so daß einer mit dem anderen in Verbindung steht (nämlich durch das Enjambement), muß der Gedanke entweder dem Wortlaut des Verses entsprechen oder er muß noch mehr Aussagen als dieser oder etwas weniger enthalten. Es ist aber besser, wenn der Gedanke noch mehr als der Wortlaut sagt. Denn schöne Worte ohne Sinn sind wie eine tote Frau, deren Figur schön ist".[121]

Ein Vers soll lediglich Hinweise auf den gedanklichen Inhalt geben:

"Wenn die Gedanken zahlreich, und die Wörter (nicht) ausreichend sind, um sie auszudrücken, dann ist es nötig, daß die Poesie viele Arten von Anspielungen, Andeutungen und Zeichen (*ḍurūban min al-išārāt wa-anwāʿan mina l-imāʾāt wa-t-tanbīhāt*) enthält. Dadurch entsteht also die Dunkelheit der Poesie. In diesem Zusammenhang sagt al-Buḥturī:
'Dichtung ist nicht Geschwätz, langatmiges Gerede, ein Augenblick, sein Zeichen schon genügt'."[122]

Im Zusammenhang mit den ästhetischen Kriterien konzentriert sich al-ʿAskarī auf die Wortwahl der Poesie, an die er hohe Ansprüche stellt. Der Dichter soll eine gehobene, genaue, reine Sprache benutzen:

"Der größte Vorzug der Poesie ist die Wortwahl. Nur was "stilrein" (*ğazl*), "sprachrichtig" (*faṣīḥ*), "gehoben" (*fahl*) und "ungewöhnlich" (*ġarīb*) ist, wird in ihr verwendet. Wer daher kein *Rāwiya* altarabischer Gedichte ist - die nämlich in ihrem Wortgebrauch mustergültig sind -, der kann in dieser Hinsicht nur unvollkommene Verse zustande bringen."[123]

---

121. Ibn Abī l-Ḥadīd 304-305. Ich übernehme die Übersetzung mit einer Veränderung von Zuʿbī, Poesie und Prosa 92-93
122. Ders. 305. Ich übernehme die Übersetzung mit einer Veränderung von Zuʿbī, Poesie und Prosa 93. Al-Buḥturī's Vers ist von Jacobi übersetzt: s. Dichtung und Lüge 93
123. ʿAskarī, Ṣināʿatain 156. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 101

Treffend sagt Heinrichs dazu:

> "Diese Eigenschaft muß man ganz deutlich zum Traditionalismus der arabischen Dichtung rechnen, der hier noch durch die konservative Kritik der Philologen verstärkt wurde."[124]

Hierzu gehört die Forderung, daß die "Belegverse" (*šawāhid*) für die Grammatik und Philologie nur aus der Dichtung entnommen werden dürfen. Damit wurde die Dichtung zu einer Autorität für die sprachliche Norm.

---

124. Heinrichs, Arabische Dichtung 101. Vgl. ʿAskarī, Ṣināʿatain 156

c) Die Einheit des Themas

Im Zusammenhang mit den Vorzügen der Poesie beschäftigt sich al-ʿAskarī mit der Einheit des Themas in der Poesie. Er erklärt dazu:

> "Die Dichtung zeichnet sich dadurch aus, daß sie langlebig ist, weil sie durch den festen Zusammenhalt ihrer Teile (*irtibāṭ baʿḍ aǧzā'ih bi-baʿḍ*) leicht behalten und weiterüberliefert wird." [125]

Al-ʿAskarī betrachtet die Teile in der *qaṣīda* voneinander losgelöst, und nur äußerlich durch Metrum und Reim verbunden.

Auch at-Tauḥīdī erklärt in seinem Werk *al-Muqābasāt*, daß die Einheit des Themas eher in die Prosa als in die Poesie gehört. Er sagte zu as-Siǧistānī:

> "Aṣ-Ṣābī verfaßte einen "Brief über die Bevorzugung der Prosa und der Poesie" (*Risāla fī tafḍīl an-naṯr wa-n-naẓm*). Da sagte as-Siǧistānī: Er fragte mich danach (Poesie und Prosa), und ich antwortete: Substantiell ist die Prosa vorzüglicher (als die Poesie), akzidentiell die Poesie. Aṣ-Ṣābī fragte: Warum denn? Ich antwortete: Weil die Einheit in der Prosa überwiegt, und sie ist der Einheit näher (als die Poesie). So ist die Stellung der Poesie niedriger als die der Prosa, weil das Eine das Erste ist und das, das ihm folgt, das zweite." [126]

At-Tauḥīdī meint, daß die Prosa in dieser Beziehung besser sei als die Poesie, weil sie in ihrer Thematik, im Gegensatz zur polythematischen *qaṣīda* einheitlich ist. Man kann daraus schließen, daß in seiner Zeit die *qaṣīda* nicht als Einheit empfunden wurde, sondern als Aneinanderreihung heterogener Teile.

---

125. ʿAskarī, Ṣināʿatain 155. Ausführlicher dazu:
Heinrichs, Arabische Dichtung 100
126. Tauḥīdī, Muqābasāt 261. Ich übernehme die Übersetzung mit einer Veränderung von Zuʿbī, Poesie und Prosa 192-193

2. Politische Kriterien

Šāʿir oder *kātib* spielen in der Gesellschaft immer eine politische und soziale Rolle. R. Wellek schreibt darüber:

> "Der Dichter selbst ist ein Mitglied der Gesellschaft, dem ein bestimmter gesellschaftlicher Rang eignet. Ihm wird irgendein Grad gesellschaftlicher Anerkennung und Belohnung zuteil; er wendet sich an ein, wenn auch noch so hypothetisches Publikum. Tatsächlich entstand Literatur im allgemeinen in enger Verbindung mit bestimmten gesellschaftlichen Institutionen; und in primitiven Gesellschaften mag es uns unter Umständen sogar unmöglich sein, Dichtung vom Ritual, von Magie, Arbeit oder Spiel zu unterscheiden. Auch hat die Literatur eine gesellschaftliche Funktion, oder einen "Nutzen", der nicht nur rein individueller Natur sein kann."[127]

Al-ʿAskarī behandelt in seinem "Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*aṣ-Ṣināʿatain: al-kitāba wa-š-šiʿr*) verschiedene Funktionen von Poesie und Prosa. Die Dichtung ist für die Gesellschaft eine Quelle des Wissens über die Geschichte und ist bedeutsam für die Entwicklung menschlicher Beziehungen. Er erwähnt in seiner Liste der *faḍāʾil aš-šiʿr* als Vorzug der Dichtung, daß sie in Form von Lob- und Spottgedichten Einfluß auf die Adressaten und ihren Ruf ausübte.[128] Was al-ʿAskarī in diesem Punkt seiner "Liste der Vorzüge" aufführt, ist eine geläufige und anerkannte Ansicht über die Funktionen der arabischen Dichtung. Heinrichs bemerkt dazu:

> "Hier finden wir eine soziale und politische Funktion der Dichtung erwähnt, die sie schon in den frühesten Zeiten versah; allerdings trifft sie nur auf einen Teil der Gedichte zu. Die Wirksamkeit dieser Methode, den Wert eines Menschen zu erhöhen oder zu vermindern, dürfen wir nicht unterschätzen. Die Araber jedenfalls haben immer ein großes Interesse an dieser Wirkung der Dichtung gehabt. Und Ibn Rašīq fügt demgemäß ein

---

127. Wellek, Theorie 94-95
128. ʿAskarī, Ṣināʿatain 155

Kapitel mit dem Titel "Wen die Dichtung erhöht und wen sie erniedrigt hat" (*Bāb man rafa'ahū š-ši'r wa-man waḍa'ahū*) in sein Handbuch der Dichtkunst ein."[129]

Soziale Funktion übernimmt die Dichtung auch in den "Salons" (*maǧālis*) der Leute mit feinem Geschmack und feiner Bildung (*aẓ-ẓurafā' wa-l-udabā'*) wo sie zu literarischen Diskussionen anregt.[130]

Zur historischen Funktion der Dichtung erklärt al-'Askarī:

> "Ebenso wüßte man ohne die altarabischen Gedichte nichts von den Genealogien, Historien, entscheidenden Kriegstagen und Schlachten der alten Araber. Denn die Dichtung war das "Register der alten Araber" (*dīwān al-'arab*), die Schatzkammer ihrer Weisheit, der Quell ihrer Sitten (*mustanbaṭ ādābihā*) und der Bewahrungsort ihrer Kenntnisse (*mustauda' 'ulūmihā*)."[131]

Die historische Funktion wird bei al-'Askarī nicht zum ersten Mal erkannt. Ibn Qutaiba hat sich in dem Buch "Die Besten der Nachrichten" (*'Uyūn al-aḫbār*) schon früher damit auseinandergesetzt (vgl. Ibn Qutaiba S. 67).

In *Imtā'* zitiert al-Tauḥīdī al-Ḫāli', einen seiner Zeitgenossen, der die soziale und politische Funktion der Dichtung in der arabischen Gesellschaft, besonders im Hinblick auf die "Salons" (*maǧālis*) der Vornehmen, der Prinzen und Minister sah. In diesen *maǧālis* traten Dichter mit Preisliedern oder Satiren auf. Sie wurden reich belohnt, weil sie das Ansehen der Adressaten steigern oder schädigen konnten. Hier bestand kein großes Interesse an der Prosaliteratur.[132] Deshalb setzten sich viele Kritiker mehr mit der sozialen Funktion der Dichtung auseinander.

---

129. Heinrichs, Arabische Dichtung 100. Vgl. Ibn Rašīq, 'Umda I 40ff
130. 'Askarī, Ṣinā'atain 156
131. 'Askarī, Ṣinā'atain 156. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 101
132. Tauḥīdī, Imtā' II 136-137

Ibn Rašīq sieht als Vorzug der Poesie in seinem Werk *al-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr*, daß der Dichter in der Poesie den König mit seinem Eigennamen anreden kann. Darüber hinaus kann er auch den Namen seiner Mutter benutzen oder ihn mit "Du" anreden. Dies wirkt in der Poesie angenehm auf den Adressaten, darf von dem "Schreiber" (*kātib*) in der Prosaform aber nicht verwandt werden.[133] Hier bezieht sich Ibn Rašīq allerdings eher auf die Stellung des Dichters als auf die soziale Funktion der Dichtung.

Al-ʿAskarī betrachtet in seiner Liste der Vorzüge von Poesie und Prosa auch die politische, soziale und religiöse Bedeutung der Prosagattungen, wie "Redekunst" (*ḫiṭāba*) und "Briefe" (*rasāʾil*). Er erklärt, daß Briefkunst und Rede den Theologen und Herrschern als Mittel dienen, ihre Politik darzulegen oder durch die Predigt den Leuten gesellschaftliche und religiöse Probleme zu veranschaulichen.[134]

Al-Marzūqī stellt in der Einleitung zu seinem Kommentar der *Ḥamāsa* einen Vergleich von Poesie und Prosa an, um die Eigenschaften und Vorzüge der Prosa gegenüber der Poesie herauszustellen. Seine Behandlung der Prosa orientiert sich an der Entwicklung der Kitāba und der höheren Stellung des "Sekretärs" (*kātib*) in seiner Zeit.[135] Bei der Erörterung der Funktion der Prosa wirft er die Frage auf: Warum ist die Prosa besser als die Poesie, und warum sind die "Prosaiker" (*kuttāb*) vornehmer (*ašraf*) als die Dichter? Die Antwort lautet:[136]

a) Die "Redekunst" (*ḫiṭāba*) dient in vorislamischer Zeit, vor allem bei den Königen der Araber, als bevorzugtes Mittel, um die Führerschaft zu erringen, oder sie mit Hilfe jener weiter auszubauen. Ein Redner, der das Rednerpult bestieg und einen Disput zwischen "streitenden Reihen" (*bain as-simāṭain*) durch seine Redekunst beilegen konnte, war nach Meinung der Araber besser, als große Geldausgaben oder die Ausrüstung eines Heeres, das den Streit beenden sollte.

---

133. Ibn Rašīq, ʿUmda I 22
134. ʿAskarī, Ṣināʿatain 154
135. s. ʿAbbās, Taʾrīḫ 399
136. Marzūqī, Ḥamāsa I 16-17. Vgl. ʿAlī b. Ḫalaf, Mawādd 32ff

Der Poesie jedoch, so al-Marzūqī, standen die Araber ablehnend gegenüber. Die Könige stuften sie als "Niedrigkeit" (*danā'a*) ein. Als Beispiel dafür dient der Fall des Imru'alqais, von dem erzählt wird, daß dieser von seinem Vater verachtet wurde, weil er Gedichte verfaßte. Als er nach einem Verweis seines Vaters das Dichten nicht aufgeben wollte, gab dieser den Befehl, ihn zu töten.

b) Der zweite Grund für den schlechten Ruf der Poesie liegt darin, daß sie zum lohnenden Geschäft wurde. Die Dichter benutzten sie, um Geld sowohl von Niedrigen, als auch von Hochstehenden zu bekommen, indem sie die Ehre der Menschen angriffen. So wurden dem Geizigen freigebige Eigenschaften nachgesagt, wenn sie sich von ihm dafür Lohn erhofften, und der Hochherzige, der ihnen nichts gab, wurde als geizig dargestellt. Es entstand der Satz, daß die Poesie den Adligen erniedrige und den Gemeinen erhöhe.

c) Die Prosa ist vorzüglicher und vornehmer als die Poesie, weil ihre wunderbaren Eigenschaften besonders an der "stilistischen Unnachahmlichkeit" des Korans deutlich werden.

Ibn Sīnān al-Ḫafāǧī betrachtet in seinem Werk "Das Geheimnis der korrekten Sprache" (*Sirr al-faṣāḥa*) die Prosa (*naṯr*) als vornehmer, weil ein Sekretär Einblick in Briefe und Geheimnisse der Herrscher bekommt, und dadurch sein Ansehen steigt.[137]

Ibn Rašīq ist gegenteiliger Meinung, da er im Sekretär mehr einen Diener sieht, der bei einem Herrscher angestellt ist, während der Dichter einen höheren Rang einnimmt.[138]

Aṯ-Ṯaʿālibī (st.429/1037) betrachtet in seinem Werk "Die Umwandlung von Dichtung in Prosa" (*Naṯr an-naẓm*) die Prosa als nützlich und der Gesellschaft und dem Staat dienlich. Er sagt dazu:

---

137. s. Ibn Sinān, Sirr 280
138. s. Ibn Rašīq, ʿUmda I 20-21

"Die Prosa ist vorzüglicher als die Poesie, und sie gehört zu den Königen und Vornehmen. Die Prosaiker sind vornehmer und bewegen sich in besseren Kreisen. Die Klasse der *Kuttāb* war und ist immer noch erhaben über die der Dichter. Denn die *Kuttāb*, die die Zungen der Könige sind, schreiben über die Steuereinziehung, Behandlung der Verdorbenheit ... u.a. Der Dienst der *Kuttāb* bei den Königen zeichnet sie aus und befähigt sie, den Vorsitz einzunehmen. Die Dichter indessen beschäftigen sich mit der Beschreibung der Wohnstätte, dem Heimweh... u.a."[139]

Die Meinung von Abū Manṣūr aṯ-Ṯaʿālibī wird im Hinblick auf die Entwicklung der *kitāba* und die Aufwertung der Sekretäre (*Kuttāb*) verständlich. Diese waren wohlhabend und konnten zum Präfekten oder Minister aufsteigen.[140] In der Bevorzugung der Prosa stimmt aṯ-Ṯaʿālibī mit al-Marzūqī überein. (vgl. oben)[141]

139. Ṯaʿālibī, Naṯr 2-3. Vgl. Ṯaʿālibī, Yatīma II 62. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 155
140. vgl. Marzūqī, Ḥamāsa I 16, sowie Ḍaif, al-ʿAṣr al-ʿabbāsī aṯ-ṯānī 550-551
141. vgl. dazu Marzūqī, Ḥamāsa I 16

3. Religiöse und ethische Kriterien

Zu den Vorzügen der Poesie zählt Ibn Rašīq in seinem *Kitāb al-ʿUmda* religiöse und ethische Eigenschaften. Hauptargument ist, daß der Prophet Muḥammad die Poesie als einen Richterspruch, bzw. Weisheit bezeichnet hat:

"Manche Beredsamkeit ist Zauber, und manche Poesie ist Richtspruch (Urteil) (*Inna min al-bayān la-siḥran, wa-innā min aš-šiʿri la-ḥukman*).[142]

Weiter erklärt Ibn Rašīq, daß der Prophet nicht gegen die Poesie im allgemeinen war, sondern gegen unmoralische Poesie:

"Die Poesie ist "Rede" (*kalām*), und es gibt gute und schlechte Rede."[143]

Die Meinung der *kuttāb*, daß die Prosa edler sei als die Dichtung, beruht nach Ibn Rašīq darauf, daß Gott den Koran in Prosa herabgesandt hat. Auch der Prophet Muḥammad war kein Dichter, sondern ein Redner:

"Und wir haben ihn nicht die Dichtkunst gelehrt. Die steht ihm nicht an ..."[144]

Ibn Rašīq stellt sich die Frage, warum die arabischen Redner die Herausforderung im Koran, diese Verse nachzuahmen, nicht angenommen haben[145]:

"Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die *Dschinn* tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden."[146]

---

142. Ibn Rašīq, ʿUmda I 27. Vgl. Schoeler, Grundprobleme 7, Anmerkung 5. Nūrī Sūdān hat diese Aussage ins Deutsche übersetzt. s. Tinsī, Naẓm ad-durr IV 14 (Einleitung)
143. Ders. I 27
144. Koran 36: 69
145. s. Ibn Rašīq, ʿUmda I 20-21
146. Koran 17: 88

Den Grund dafür sieht Ibn Rašīq darin, daß der Koran beides, "Prosa" (*naṯr*) und "Poesie" (*ši'r*) vereint, weswegen weder Redner noch Dichter es geschafft haben, ihn nachzuahmen.[147]

Schließlich spricht Ibn Rašīq vom ethischen Vorteil der Poesie in der "die Lüge, die nach allgemeinem Urteil (sonst) ein Laster ist, eine Zierde bildet (*ḥasanun*). Daß aber etwas die Lüge zur Zierde macht und ihren Makel als verzeihlich erscheinen läßt, dürfte dir (als Beweis seiner Vorzüglichkeit) genügen."[148]

Jacobi belegt die obige Aussage mit einem Beispiel von Ka'b b. Zuhair, der trotz seiner Lüge vom Propheten nicht getadelt wurde. Sie sagt dazu:

> "Anschließend wird eine Überlieferung aus der Zeit des Propheten angeführt, nach der Muḥammad unwahre Aussagen in einem Gedicht auch dann nicht getadelt hat, wenn damit er selbst ins Unrecht gesetzt wurde. Es handelt sich dabei um die konventionellen Unschuldsbeteuerungen, die zum festen Bestandteil eines Entschuldigungsgedichts gehören. Auch für Ibn Rašīq hat die Dichtung somit ihre eigenen Gesetze; moralische Forderungen sind nicht an sie zu stellen."[149]

Al-Ǧāḥiẓ hat die Vorzüge der Prosa anhand des sprachlichen Charakters des Korans erklärt:

> "Gott stattete jeden seiner Gesandten mit einem solchen Zeichen aus, wie es die Empfänger auf Grund ihrer besonderen Disposition und ihrer Neigung am besten appreziieren konnten. Moses wurde zu den Ägyptern gesandt, bei denen die Zauberei in hohem Ansehen stand. Indem nun Moses' Zauberkunst - die Verwandlung eines Stabes in eine Schlange - die Kunst der Zauberer am Pharaonenhof übertraf, war er als Prophet bestätigt.

---

147. Ibn Rašīq, 'Umda I 21
148. Ders. I 22. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 31
149. vgl. Ibn Rašīq, 'Umda I 23. Ich übernehme das Zitat von Jacobi, Dichtung und Lüge 89. Mit dieser Geschichte hat sich auch at-Tinsī befaßt. s. Naẓm ad-durr IV 91ff; vgl. auch Ṭaiyib, Ši'r 3

> ʿĪsā kam zu einer Zeit, in der die Heilkunst besonders geschätzt wurde. Seine Auferweckung von Toten überstieg alle Heilkunst, und so war er beglaubigt. Muḥammad schließlich war zu einem Volk gesandt, daß sich selbst mehr als aller anderen Verdienste seiner hervorragenden Redner und Dichter rühmte; das ihm gegebene Zeichen mußte daher ein sprachliches Meisterwerk sein, das alles vorhandene übertraf."[150]

Dieser Gesichtspunkt wurde von den späteren Kritikern wieder aufgenommen. Die Überlegenheit des Korans wurde als Hauptargument für die Vorzüglichkeit der Prosa betrachtet. Ibn Kaʿb al-Anṣārī, ein Zeitgenosse von at-Tauḥīdī, erklärt:

> "Zur Vorzüglichkeit der Prosa gehört, daß der Prophet nur Prosa gesprochen hat. Und dem Propheten wurde das Dichten verwehrt, weil es niedriger als die Prosa ist, und er ist davon ferngehalten worden, weil es mit Mängeln behaftet ist. Wenn die beiden im Wert gleich wären, so hätte der Prophet sich in beiden Formen geäußert. Aber weil die beiden im Wert unterschiedlich sind, wurde er mit dem Besten der beiden ausgezeichnet, nämlich der Prosa, die für alle Gegenstände geeignet ist ..."[151]

In der Einleitung der *Ḥamāsa* zitiert al-Marzūqī ebenfalls einige Koranverse, die über die Vorzüge der Prosa sprechen. Sie sagen, daß Gott seinen Koran in Prosa gesandt habe, und sein Prophet Muḥammad in Prosa geredet habe, weswegen die Prosa vorzüglicher als der Koran sei. [152]

Im Rangstreit zwischen Poesie und Prosa lassen sich die Argumente der Kritiker, im Hinblick auf religiöse und ethische Kriterien, in zwei Gruppen einteilen. Eine Gruppe orientiert sich in ihrer Bewertung an der Unnachahmlichkeit des Korans. Für al-Marzūqī z.B. ist die Tatsache, daß der Koran in

---

150. Ḫalq al-Qur'ān. In: Rasā'il al-Ǧāḥiẓ. Ed. Ḥasan as-Sandūbī. Übers. A. Neuwirth, Das islamische Dogma 174. Danach zitiert. Vgl. dazu Marzūqī, Ḥamāsa I 17
151. Tauḥīdī, Imtāʿ II 135. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 160
152. vgl. dazu Koran 26: 134 / 36: 69, sowie Marzūqī, Ḥamāsa I 17-18

Prosa herabgesandt wurde und Muḥammad nicht gedichtet hat, ein Argument für ihre Vorzüglichkeit.[153]

Ibn Rašīq hält dagegen, daß der Koran weder reine Prosa, noch reine Poesie sei, so daß er von keinem Vertreter der beiden Gattungen nachgeahmt werden konnte, und spricht sich für die Überlegenheit der Poesie aus.[154]

Die zweite Gruppe beschäftigt sich mit der Problematik von Lüge und Wahrheit in der Dichtung. In seiner Bewertung der Dichtkunst zählt Ibn Rašīq zu ihren Vorzügen, "daß in ihr die Lüge, von deren Häßlichkeit alle Menschen überzeugt sind, schön sei."[155] Diese Anschauung wurde von anderen Kritikern wie Qudāma b. Ǧaʿfar und ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī aufgenommen.

---

153. s. Marzūqī, Ḥamāsa I 17-18
154. s. ʿUmda I 20-21
155. Ders. I 22. Vgl. dazu: Jacobi, Dichtung und Lüge 85ff

KAPITEL III: DIE PROSA: ALLGEMEINE PROBLEME UND KRITERIEN DER BEWERTUNG

A. *Die Sprache*

"Die Sprache ist im ganz wörtlichen Sinne das Material des literarischen Künstlers. Jedes literarische Werk ist, so könnte man sagen, lediglich eine Auswahl aus einer gegebenen Sprache, im gleichen Sinne wie man eine Skulptur als einen Marmorblock bezeichnet, von dem einige Stücke abgehauen sind." 1

Dichtung und Prosa unterschieden sich in den Ausführungen der arabischen Kritiker nach Sprachverwendung, Form und Stil. Ibn Rašīq sagt dazu:

"Die Dichter haben ihre eigenen bekannten Ausdrücke und ihre eigenen gebräuchlichen Methoden, über die der Dichter nicht hinausgehen und an deren Stelle er keine anderen Ausdrücke verwenden soll, genauso wie sich die Kuttāb die Verwendung bestimmter Ausdrücke - die sie "Kanzleisprache" (*alfāẓ kitābīya*) genannt haben - angeeignet haben, die sie nicht überschreiten und statt derer sie keine anderen Ausdrücke benutzen sollen."2

Ibn Rašīqs Aussage zeigt, daß er lediglich die Sprache der "Briefe" (*rasā'il*) gemeint hat, nicht aber die Sprache anderer Prosaarten wie "Rede" (*ḫiṭāba*) und *maqāma*.

Die Kritiker der Prosa geben zahlreiche Hinweise auf Sprache, Stil, Form und Aufbau, so daß man sagen kann, daß sie der Natur der Prosasprache Rechnung tragen.

Der Sprachstil sollte sich am sozialen und intellektuellen Niveau des Rezipienten orientieren. Ibn Sinān sagt:

---

1. Wellek, Theorie 184, s. Lotman, Literarische Texte 38-42
2. ʿUmda I 128. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 110. In der modernen Literatur hat Lotman dieses Thema ausführlich behandelt. s. Literarische Texte 39-40

"In Dichtung und Prosa, zum Beipiel Briefe und "Rede" (*ḫiṭāba*), darf man nicht gleichzeitig Fachwörter der Philosophen, Grammatiker, Baumeister verwenden, und auch nicht Begriffe aus der Arbeitswelt und Wissenschaft. Wenn man sich mit einer Wissenschaft beschäftigt, und über eine Fertigkeit spricht, dann muß man auch die entsprechenden fachspezifischen Ausdrücke verwenden."[3]

Die Prosa ist dabei stärker auf den Empfänger hin orientiert als die Dichtung.

Weiterhin muß die Prosasprache Leichtigkeit, Klarheit, Ungezwungenheit und Prägnanz aufweisen, damit sie dem Rezipienten nicht "fremd" erscheint. Bišr b. al-Muʿtamir sagt:

"Hüte dich vor der "Unebenheit" (*tawaʿʿur*)! Die Unebenheit führt dich zu "Verworrenheit" (*taʿqīd*), zerstört deine Gedanken und schadet deinem Ausdruck"[4].
(*wa-iyāka wa-t-tawaʿʿura, fa-inna t-tawaʿʿura yuslimuka ilā t-taʿqīd, wa-t-taʿqīdu huwa allaḏī yastahliku maʿānīka, wa-yašīnu alfāẓika*)

Wörter und Gedanken sollen dem Hörer angepaßt werden:

"Das "Wort" (*lafẓ*) darf nicht aus der alltäglichen oder niedrigen Sprache stammen, ebenso nicht aus fremder oder "unzivilisierter Rede" (*kalām waḥšī*), außer wenn der Redner Beduine ist. Die unzivilisierte Rede wird von "unzivilisierten Leuten" (*al-waḥšī min an-nās*) verstanden; auch versteht der "einfache Mann" (*sūqī*) das "Kauderwelsch des einfachen Mannes" (*raṭānat as-sūqī*). Die "Rede" (*kalām*) der Leute ist so vielschichtig wie ihre bestimmten "Schichten" (*ṭabaqāt*). Es gibt die "reine" (*ǧazl*) und die "unsinnige" (*saḫīf*) Rede ... . Alles sind arabische Reden; mit ihnen haben sie (die Araber) Lob und Spott ausgedrückt. Wenn jemand behauptet, daß es keinen Vergleich zwischen ihren Reden und keinen Unterschied zwischen den Rednern gab, dann (stellt sich die Frage) warum die Araber den Un-

3. Ibn Sinān, Sirr 158
4. Bayān I 136

fähigen, den Weinenden und den Sprachlosen ... von den Rednern erwähnen".[5]

Ibn Qutaiba betont die Leichtigkeit des Ausdrucks im künstlerischen Werk. Der Literat soll keine komplizierten oder gezwungenen Wörter benutzen, sondern sich in seiner Sprachverwendung nach der natürlichen Sprache richten.[6]

Al-ʿAskarī faßt Poesie und Prosa unter dem Begriff "Rede" (*kalām*) zusammen und fordert, daß die Sprache in beiden Künsten leicht und fließend, und die Wortwahl ungezwungen sein soll. Nur so kann man das Werk in eine dem Hörer angenehme Form bringen.[7]

At-Tauḥīdī beschäftigte sich mehr als andere mit den Merkmalen literarischer Werke und verfaßte zahlreiche Bücher über Kunstprosa, die Verständnis für die wichtigen Elemente des Prosakunstwerks zeigen. Er sieht ein, daß es Klarheit und Leichtigkeit im Stil haben, und die Gedanken des Autors in kurzer und prägnanter Form ausdrücken muß. Die Sprache soll die Wahrheit deutlich wiedergeben, wobei jede Form von Übertreibung und Unklarheit zu vermeiden ist:

> "Je mehr die "Rede" (*kalām*) ausgeschmückt ist, desto mehr Übertreibungen kommen in ihr vor, und dies wirkt abstoßend. Hält die Rede nicht bestimmte Grenzen ein, so erreicht sie nicht ihr Ziel".[8]
> (*in nummiqa (al-kalāmu) tanmīqan da͟halahu at-tazaiyudu, wa-l-mutazaiyidu maqlīyun, wa-in ursila ʿalā ġirārihi šaʾnahu at-taqṣīru*)

Der Schriftsteller soll sich an den normalen Sprachgebrauch halten, denn nur so kann er den Rezipienten erreichen. Gezwungenheit im Hinblick auf die Wortwahl in Rede und Schrift sind zu vermeiden. Der übermäßige Gebrauch von "Fremdwörtern" (*kalimāt ġarība*), und rhetorischen Figuren zwingt den Hörer

---

5. Ǧāḥiẓ, Bayān I 144
6. Šiʿr 35
7. Ṣināʿatain 69
8. A͟hlāq 37, vgl. derselbe, Imtāʿ II 141-142, Kreamer, Philosophy 156-157 und ʿAbbās, Taʾrī͟h 240-241

oder Leser nämlich dazu, sich zu stark mit formalen Aspekten zu beschäftigen, und darüber den Inhalt außer Acht zu lassen. Auf diese Weise wird die Beziehung zwischen Wort und Gedanken gestört. At-Tauḥīdī hat sich nicht nur theoretisch mit dem Stil der Prosa beschäftigt, sondern auch Werke anderer Autoren kritisiert und auf dieser Basis seine Theorie formuliert. So findet er zum Beispiel al-Ḥātimīs Stil merkwürdig und seine Sprache "verworren" (*ʿuqad*) und "unzivilisiert" (*ġair ḥaḍārī*)[9].

Ein anderes Merkmal der Prosasprache soll die Prägnanz sein. Vorrausetzung hierfür sind Übung und Begabung. Al-Ǧāḥiẓ meint mit Prägnanz die exakte Wiedergabe eines Gedankens, ohne Verkürzung und stilistische Abschweifung.[10]

Weitschweifigkeit und Übermaß an rhetorischem Schmuck dagegen mindert die literarische Qualität, schadet dem Inhalt und führt zur Ermüdung des Lesers. Die Gedanken müssen zusammenhängend sein, damit der Gedankengang des Autors klar wird. Auch nach Ibn ʿAbdrabbih ist die beste "Rede" (*kalām*) die, welche klar gegliedert ist und die Gedanken des Autors deutlich wiedergibt.[11]

Ar-Rummānī sagt:

> "Die "Prägnanz" (*īǧāz*) ist eine Verkürzung der Rede ohne Schaden für die Gedanken. Wenn man denselben Gedanken mit vielen Worten, oder mit wenigen Worten ausdrücken kann, dann bedeutet der Ausdruck mit wenigen Wörtern Prägnanz."[12]

Aus diesem Grund halten die Kritiker die Ausführlichkeit nicht für eine Bereicherung des literarischen Werks. Auch für al-ʿAskarī, bedeutet das "Auslassen überflüssigen Geredes" (*ḥaḏf fuḍūl al-kalām*) nicht unbedingt eine Qualitätsminderung. Dies ist vielmehr notwendig und nützlich.[13]

---

9. Imtāʿ I 135
10. Ḥayawān I 91
11. ʿIqd IV 155
12. Nukat 76
13. Ṣināʿatain 42

Auch für Ibn Sinān sind Prägnanz und das Weglassen von Überflüssigem die Vorraussetzungen für rhetorische Schönheit.[14]

At-Tauḥīdī beschäftigt sich auch mit der Beziehung zwischen Verfasser, Hörer und Werk, den "drei Säulen" des künstlerischen Werkes. Fehlt eine dieser Säulen, verliert das Sprachkunstwerk an Wert und Wirkung. Jedes Kunstwerk benötigt einen begabten Verfasser und einen feinfühligen Hörer. Benutzt der Literat oder Redner für Streitgespräche zuviel Fachausdrücke, so verschlechtert sich seine Rede. Auch wenn die Ausdrucksweise des Literaten zu ausführlich oder unklar ist, verliert der Hörer seine Beziehung zum Werk. Das literarische Schreiben braucht daher Klarheit und sprachliche Prägnanz.[15] Die beste Rede ist nach at-Tauḥīdīs Ansicht fein und klar, so daß man ihr folgen kann.[16]

Ibn Sinān in seinem Werk "Das Geheimnis der korrekten Sprache" (*Sirr al-faṣāḥa*) stimmt mit at-Tauḥīdī überein, daß Prägnanz nicht bedeutet, daß jede Ausführlichkeit zu vermeiden sei. Oft muß ein Schreiben oder eine "Rede" (*ḫuṭba*) ausführlich sein, um klar zu werden, damit auch einfache Leute ihr folgen können.[17]

Zusammenfassend kann man sagen, daß nach Meinung der meisten arabischen Kritiker Sprache und Stil der Prosa klar und deutlich sein müssen, damit die Hörer oder Leser folgen können. Dies gilt für gewöhnliche literarische Briefe und "Reden" (*ḫuṭab*). Dabei haben die Kritiker nicht genug beachtet, daß die arabischen Literaten auch komplizierte Briefe und "Reden" (*ḫuṭab*) geschrieben haben, wie z.B. die Reden von Qaṭrī b. al-Fuǧā'a, von al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf in Kūfa und die Briefe von al-Ḥaǧǧāǧ an Qaṭrī b. al-Fuǧā'a, die ich in der Einleitung schon ausführlich behandelt habe (vgl. S. 55-56, 58-59, 138-139)

---

14. Sirr 197
15. Tauḥīdī, Aḫlāq 162 vgl. 'Abbās, Ta'rīḫ 230-231
16. Ders. Muqābasāt 340
17. s. Ibn Sinān, Sirr 197

B. *Die äußere Form: Reimprosa und Paarreim*

Das Metrum ist, nach Meinung der arabischen Kritiker, ein Vorzug der Poesie. Genau wie diese hat aber auch die Prosa rhythmische Eigenschaften durch *Sağʿ* und *Izdiwāğ*.

1) Das arabische Wort *sağʿ* kann im Deutschen mit "Reimprosa" übersetzt werden. Lane hat *sağʿ* folgendermaßen definiert:

> "Rhyming speech or language; [rhyming prose] speech, or language, having *fawāṣil* like the rhymes of verse, without being measured; so called as being likened to the *sağʿ* of the pigeon ... or a consecution [of clauses] of speech or language, with one *rawī* [which is the principal, or only, rhyme-letter]: or it consist in the agreement of the endings of words [or clauses], in a certain order, like the agreement of the rhymes *qawāfin* [of verses]."[18]

Die Reimprosa (*sağʿ*) war unter den alten Arabern sehr verbreitet, wo sie von den "Wahrsagern" (*kuhhān*) verwendet wurde. Der Prophet Muḥammad sagte einmal:

> "Avoid ye the rhyming prose of the diviners, or soothsayers".[19]

Trotz dieser religiösen Ächtung entwickelte sich die Reimprosa bei den Arabern im vierten Jahrhundert zu einem verbreiteten Stilmittel. Autoren, die in *sağʿ* schreiben, sind aṯ-Ṯaʿālibī, aṣ-Ṣābī, Ibn ʿAbbād und Ibn Wašmgīr.[20] Ein Beispiel dafür ist der Brief des Qābūs b. Wašmgīr (403/1012):

---

18. Arabic Lexicon: sğʿ vgl. Lisān: sğʿ, sowie von Wilpert, Sachwörterbuch: Reimprosa
19. Ğāḥiẓ, Bayān: I 287. vgl. Lane, Arabic Lexicon: sğʿ vgl. dazu in Kapitel I den Abschnitt über "Reimprosa der Wahrsager"
20. s. Mubārak, Naṯr I 137; derselbe, La Prose Arabe 131-147

"Seit wir uns kennengelernt haben und freundschaftlich miteinander verkehren, hat der Meister nicht aufgehört, die Bemühungen in meinem Interesse als edelste Bemühung anzusehen, und die Wahrung unseres Freundschaftspakts als wichtig anzusehen, und er gewährt mir den Schmuck der Zuneigung und reine Zuneigung ist das Beste, was er gewähren kann, und er pflückt die Frucht des Herzens; aber alles, was er pflückt, verwelkt"[21].

(lam yazal al-ustāḏu munḏu taʿārafnā, / wa-fī sabīli t-taṣāfī taṣarrafnā, / yarā s-saʿyā fī maṣāliḥī min akrami masāʿīh, / wa-riʿāyata l-ʿahdi fīh min ahammi mā yurāʿīh, / wa-yabḏulu lī naḥīlata l-wuddi wa-manḥūlahu ḫaira mā yabḏulu, / wa-yaǧtanī ṯamarāt al-fuʾādi wa-kullu ǧamīlin yaǧnīh yaḏbulu /)

Später wird die Reimprosa ein besonderes Merkmal der *Maqāma*. Diese Gattung spiegelt die Sprachfertigkeit der Autoren wieder. Als Beispiel können die *Maqāmen* von Ḥarīrī (st. 516/1122) dienen:

Friedrich Rückert ist es gelungen, durch seine freie Nachdichtung im Deutschen einen Eindruck von der Wirkung des arabischen Originals zu geben:

"Mich hielt mit frohen Genossen - ein trauter Kreis umschlossen,- von welchem eingeschlossen war Geselligkeit - und Gefälligkeit - und ausgeschlossen Mißhelligkeit. - Und während wir nun die Fäden der Reden hin und wider spielten - und im Schwanken der Gedanken uns unterhielten - mit Gedichten und Berichten - und Geschichten; - trat herein ein Mann mit gebrechlichem Mantel - und schwächlichem Wandel, - der den einen Fuß schleifte - und auf einen Stab sich steifte; - der sprach: O ihr köstlichen Steine der Schreine! - o ihr tröstlichen Scheine der Reine! - Froh gehen euch auf die Tage - und unter ohne Klage! - Freundlich weck' euch der Frühschein, - und lieblich schmeck' euch der Frühwein! - Seht einen Mann, der einst besessen - Haus und Hof, Esser und Essen, - Weiden und

21. Qābūs, Kamāl 38-39

Weidende, - Kleider und zu Kleidende; - Gabe, zu schenken, - Labe, zu tränken , - Äcker und Äste, - Feste und Gäste"[22].

(... Naẓamanī wa-aḫdānan lī nādin, / lam yaḫib fīh munādin, / wa-lā kabā qadḥū zinādin, / wa-lā ḏakat nāru ʿinādin, / fa-bainā naḥnu natağāḏabu aṭrāfa l-anāšīdi, / wa-natawāradu ṭurafa l-asānīdi, / iḏ waqafa bi-nā šaḫṣun ʿalaih samal, / wa-fī mišyatih qazal, / fa-qāla yā aḫāyira ḏ-ḏaḫā'ir, / wa-bašā'ir l-ʿašā'ir, / ʿimū ṣabāḥan, / wa anʿimū iṣṭibāḥan, / wa-nẓurū ilā man kāna ḏā nadīyin wa-nadan, / wa-ğiddatin wa-ğadan, / wa-ʿaqārin wa-quran, / wa-maqārin wa-qiran ...)

Der Effekt der Reimprosa beruht auf Isometrie und Reim, wobei die einzelnen Glieder sich auf semantischer Ebene oft entsprechen. Die Wiederholung eines Gedankens in verschiedenen, aber doch ähnlichen Formen dient dazu, die Rezeption des Textes zu erleichtern. Al-Ğāḥiẓ sagt dazu:

> "ʿAbdaṣṣamad b. al-Faḍl b. ʿĪsā ar-Raqāšī wurde folgendes gefragt: Warum bevorzugst du die Reimprosa gegenüber der Prosa und verpflichtest deine Seele dem Reim und Metrum? Darauf antwortete [ar-Raqāšī]: Wenn ich nur meine Hörer erreichen wollte, brauchte ich nicht mit dir zu diskutieren. Ich möchte aber alle Menschen erreichen, denn sie ist leichter zu behalten und die Ohren sind geneigter, sie aufzunehmen."[23]

Al-ʿAskarī definiert die Reimprosa so, daß Gleichgewicht zwischen den Sätzen und Wörtern bestehen muß, und die Wörter am Ende bestimmte Buchstabenkombinationen enthalten müssen (*an yakūna al-ğuz'āni mutawāzinan muʿtadilan lā yazīdu aḥaduhumā ʿalā l-āḫar maʿ ittifāq al-fawāṣil ʿalā ḥarfin bi-ʿainih*), wie z.B "Das Jahr verlor an Fruchtbarkeit, sein Zustand verschlechterte sich, und die Hände froren" (*sanatun ğaradat, / wa-ḥālun ğahadat, / wa-aidin ğamadat*).[24]

---

22. Diese Maqāma heißt: Ad-dīnārīya (Die beiden Gulden).
    Ḥarīrī, Makāmāt 26-27. Übers. Rückert, Die Verwandlungen 28 s. Schimmel, Friedrich Rückert 87ff
23. Bayān I 287
24. Ṣināʿatain 287

At-Tauḥīdī hat sich im Zusammenhang mit der Kritik an Ibn al-ʿAmīd mit Reimprosa beschäftigt. Eine gute Reimprosa verschönt den literarischen Text und verleiht ihm eine künstlerische Dimension. Sie bringt Rhythmus und poetischen Klang in den Text, soll aber ungezwungen wirken. Besitzt die Reimprosa aber nur eine rein äußerliche Schönheit, dann verliert das ganze literarische Werk an Wert. Die Reimprosa ist wie der Stock für einen Blinden, und verliert dieser seinen Stock, wird er schwach.[25]

Oft wird die Auffassung von Reimprosa erweitert, so daß jeweils zwei Wörter denselben Reim aufweisen, wodurch jedoch der Eindruck von Künstlichkeit entstehen kann, den die arabischen Kritiker ablehnen. Der Autor ist gezwungen, Reimwörter zu finden, die möglicherweise "niedrig" sind, oder nicht zum Inhalt passen. Ibn Sinān sagt:

> "Ein Autor mit geringen literarischen Fähigkeiten bringt Gedanken, die nicht genau sein Thema betreffen, und er verwendet viel Mühe auf die Reimprosa."[26]

Ibn Sinān gibt auch ein mißlungenes Beispiel für Reimprosa:

> "Ich kenne weder die Ursache deiner Gedanken noch deiner Gleichgültigkeit mir gegenüber"[27]

> (*fa-lam aǧida li-sūʾi ẓ-ẓanni masāġan, / wa-lā li-ẓāhiri l-ʿarḍi qabūlan*)

Der Fehler liegt hierbei in der Ungleichheit von *masāġan* und *qabūlan.*

ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī befaßte sich mit Reimprosa als Beispiel für ausgewogene, rhythmische Prosa. Er schreibt:

> "Als beispiel für einen prosareim von der gleichen, sich ebenso leicht fügenden art, daß diesen wortspielen an gefälligkeit gleichkommt, diene

---

25. vgl. Tauḥīdī, Aḫlāq 124-125, 134
26. Ibn Sinān, Sirr 147
27. Ders. 168

folgendes gebet: "Herr Gott, beschere / mir lob und ehre / doch es gibt keine ehre ohne gabe / und keine gabe ohne reiche habe (*Allāhumma hab lī ḥamdā / wa-hab lī maǧdā / fa-lā maǧda illā bi-fa'āl / wa-lā fa'āla illā bi-māl*) und der Satz des Ibn al-'Amīd: "denn des sultans diener schonen heißt seine habe schonen, und sorglich behandeln sein gefolge in hof und zelt / heißt sorglich behandeln sein gut und geld" (*fa-inna l-ibqā'a 'alā ḫadami s-sulṭānī 'idlu l-ibqā'i 'alā mālih / wal-išfāqa 'alā ḥāšiyatihī wa-ḥašamih / dīnārihi wa-dirhamih*). Du wirst diese art nirgends in so regelmäßiger häufigkeit antreffen wie in der prosa der alten ... oder Faḍl Ibn 'Īsā ar-Raqāšī: "Frage die rede und spricht zu ihr: Wer hat deine flüsse aufgespalten / und deine früchte gepflückt / und wenn sie dir nicht mit rede antwortete / so antwortet sie doch durch (dein) besinnliches betrachten (*sali l-arḍa fa-qul: man šaqqa anhārak / wa-ġarasa ašǧārak / wa-ǧanā aṯmārak / fa-in lam tuǧibka ḥiwārā / aǧābatka 'tibārā*). Bei alledem wirst du nicht ein Wort finden, das um des reimes willen herbeigezogen wurde und ein dem sinne gemäßeres, ihm fügigeres und klarer zu ihm hinführendes verdrängt hätte."[28]

Die arabischen Autoren setzten sich auch mit den Makeln (*'uyūb*) der Reimprosa auseinander. Sie differenzierten zwischen *saǧ'* in der "Rede" (*kalām*) und im Koran. Die koranische Reimprosa wurde als Reim der Koranverse (*fawāṣil*) bezeichnet, um sie so von *saǧ'* in der Rede unterscheiden zu können.[29]

Al-'Askarī sieht den Makel der Reimprosa darin, daß deren Teile im Gleichgewicht zueinander stünden, Reimbuchstaben aber nicht gleich sind, wie zum Beispiel:

"Wenn du keine Großmut von deiner Armut gäbest. Und wenn ich keinen Grund für meine Schwäche gäbe."

(*iḏā kunta lā tu'tī min naqṣin karam. wa-kuntu lā 'ūtī min ḍa'fin sabab*)

---

28. Ǧurǧānī, Asrār 11-13. Übers. Ritter 17-20
29. s. Bāqillānī, I'ǧāz 270-271, sowie Rummānī, Nukat 97

Al-Askarī betrachtet es als Makel, daß keine Gleichheit zwischen *karam* mit Reimbuchstaben (m) und *sabab* mit (b) herrscht.[30]

Ibn Sinān stimmt mit al-ʿAskarī's Aussage über die Mängel des *sağʿ* überein. Darüber hinaus sagt er, daß ein literarischer Text mit gezwungener Reimprosa schwach wird und ein Bezug zwischen Text und Leser nicht mehr hergestellt werden kann.[31]

2) Paarreim (*izdiwāğ*) ist ein anderes Stilmittel in der arabischen Kunstprosa. Lane definiert *izdiwāğ* wie folgt:

> "*Izdiwāğ* signifies a conformity, or mutual resemblance, [with respect to sound, or measure,] of two words occurring near together; as in the phrase: *'min saba'in bi-naba'in'* [32] ".[33]

Autoren, die Paarreim in ihren Werken verwenden, sind: ʿAbdalḥamīd al-Kātib, Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, al-Ḥātimī und Ibn Šuhaid.[34] Ein Beispiel dafür ist ein Brief von ʿAbdalḥamīd al-Kātib, im Auftrag von Marwān b. Muḥammad an dessen Sohn ʿAbdallāh b. Marwān:

> "Wisse, daß all deine Leidenschaften Feinde sind, die mit List nach deinem Verderben trachten und deiner Sorglosigkeit entgegenkommen, weil sie Täuschungen des Teufels, Schlingen seiner List und Fallen seiner Intrige sind. Nimm dich also in acht vor ihnen, indem du sie meidest, schütze dich vor ihnen, indem du Vorsicht walten läßt, und suche Zuflucht bei Gott - er ist mächtig und groß - vor ihrem Übel. Bekämpfe sie, wenn sie sich miteinander gegen dich verbinden, mit aufrichtiger Entschlossenheit,

---

30. Ṣināʿatain 288
31. s. Ibn Sinān, Sirr 164-165
32. Koran 27: 22. Ich übernehme die Übersetzung dieses Verses von Paret: "...Ich habe etwas erfahren, was du nicht erfahren hast, und bringe dir nun sichere Kunde von den Sabäern".
33. Arabic Lexicon: Zwğ s. von Wilpert, Sachwörterbuch: Parallelismus, sowie Beeston, Parallelism 180ff
34. s. Mubārak, Naṯr I 137; derselbe, La Prose Arabe 131

die keinen Verzug kennt, mit wirksamen Entschluß, der für deine Meinung keine Ausnahme zuläßt, nachdem du ihn einmal gefaßt hast, mit überwältigender Aufrichtigkeit, die zu leugnen nicht wünschenswert ist, mit einem starken Durchsetzungsvermögen, das nicht von Nachgiebigkeit begleitet wird, und in ehrlicher Absicht, die nicht die geringste Regung eines Zweifels überkommt. Denn so bist du ausgezeichnet gerüstet, sie (die Leidenschaften) von dir abzuhalten und sie zu unterdrücken, bevor sie ihr Ziel bei dir erreichen."[35]

(wa-'lam anna kulla ahwā'ika laka 'adūwun yuḥāwilu halakataka, waya'tariḏu ġaflataka: li'annahā ḫuda'u iblīsa, wa-ḫawātilu makrah, wa-maṣāidu makīdatih; fa-ḥḏarhā muǧāniban lahā, wa-tawaqqahā muḥtarisan minhā, wa-sta'iḏ bi-llāhi 'azza wa-ǧalla min šarrihā, wa-ǧāhidhā iḏā tanāṣarat 'alaika bi-'azmin ṣādiqin lā wanyata fīh, wa-ḥazmin nāfiḏin lā maṯnawīyata li-ra'yika ba'da iṣdārih, wa-ṣidqin ġālibin lā maṭma'a fī takḏībih, wa-maḍā'atin ṣārimatin lā anāta ma'ahā, wa-nīyatin ṣaḥīḥatin lā ḫalǧata šakkin fīhā ...)

Al-'Askarī betrachtet den Paarreim als wichtigstes Merkmal der Kunstprosa, welches ihr Schönheit und Glanz verleiht. Er ist der Überzeugung, daß die beste Prosa diejenige ist, die mit Paarreim verschönert wurde. Taucht er im Koran auf, verleiht er den Versen besonderen Glanz, z.B. "Lob sei Gott, der Himmel und Erde geschaffen und die Finsternis und das Licht gemacht hat! Nach alledem setzten diejenigen, die ungläubig sind, ihrem Herrn (andere Wesen) gleich" (*al-ḥamdu li-llāhi allaḏī ḫalaqa l-samāwāti wa-l-arḍa wa-ǧa'ala ẓ-ẓulumāti wa-nūra ṯumma allaḏīna kafarū bi-rabbihim ya'dilūna*).[36]

Abū Hilāl al-'Askarī fordert:

" Die Reimwörter müssen im Gleichgewicht zueinander stehen. Auch wenn sie nicht mit demselben Buchstaben enden, besteht dennoch ein Gleichgewicht und eine Ebenmäßigkeit... wie z.B. "Habe Geduld in der Hitze des

35. 'Abdalḥamīd, Risāla ilā walī al-'ahd 197-198. Übers. Schönig, Sendschreiben 22
36. Koran 6: 1 s. 'Askarī, Ṣinā'atain 285

Gefechts mit dem Schmerz des Kampfes und der Stärke des Krieges. Wenn er (jemand) über die Hitze des Krieges (*ḥarr al-ḥarb*) und den Schmerz des Kampfes (*maḍaḍ al-munāzala*) gesprochen hätte, so würde der Glanz des Gleichgewichts und die Schönheit der Ebenmäßigkeit beseitigt." (*iṣbir ʿalā ḥarr l-liqāʾ, wa-maḍaḍi n-nizāli wa šiddat al-muṣāʿ...*)[37]

At-Tauḥīdī zeigte großes Interesse für die rhythmischen Elemente in der Kunstprosa. Er möchte die Prosa in Rhythmus und Klang der Poesie annähern, um so das Verhältnis zwischen Text und Rezipient zu verbessern.

Die Kritiker richteten ihre Aufmerksamkeit aber auch auf die Mängel des Paarreims: Wenn das Werk des Prosaikers zuviel Paarreime enthält, wird es schlecht. Der beste Paarreim in der Prosa ist natürlich und ungezwungen.[38] Negative Eigenschaften sind hingegen:[39]

a) "Zusammenstellung" (*taǧmīʿ*), d.h., keine Übereinstimmung bei den Enden von zwei Sätzen, was Unausgeglichenheit der "Rede" (*kalām*) an dieser Stelle mit sich bringt und den rhythmischen Eindruck des Kunstwerkes beeinträchtigt:

"Dein Brief ist eingetroffen; (sein Inhalt) macht freilich aus einem freien Mann einen Sklaven - auch wenn dieser (zugegeben) früher im Sklaventum gewesen ist. Er (d.h. der Brief) fordert zu übergroßem Dank heraus, obgleich (sein Adressat) früher einmal deiner Zuneigung teilhaftig gewesen war, aber davon (nun) nichts mehr übrig ist" (*waṣala kitābuka fa-waṣala bihi mā yastaʿbidu al-ḥurra wa-ʾin kāna qadīma l-ʿubūdīya, wa-yastaġriqu aš-šukra wa-in kāna sālifu wuddika lam yabqā minhu šaiʾan*). (Die Erwähnung seines "Sklaventums" (*ʿubūdīya*) steht mithin in einem zu entfernten Bezug "zu 'davon' (*minhu*) [und ist unzuverlässig]".[40]

37. ʿAskarī, Ṣināʿatain 289
38. Ders. 288
39. Ders. 289
40. Ders. 289

b) "Ausführlichkeit" (*taṭwīl*), d.h., ist der erste Satz der "Rede" (*kalām*) lang, so trifft dies notwendigerweise auch auf den folgenden zu, was sich nachteilig auf den Rhythmus auswirkt, da dieser mit zunehmender Länge der Sätze an ästhetischer Wirkung verliert. Deshalb bedeutet Paarreim Ebenmäßigkeit und Harmonie der Sätze und Abschnitte der "Rede" (*kalām*).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Reimprosa und Paarreim in der Prosa ähnliche Funktionen wie Reim und Metrum in der Poesie übernehmen.

C. *Bildersprache*

Ein wichtiges Element der Kunstprosa ist die Verwendung des "Tropus" (*maǧāz*). *Maǧāz* bedeutet, daß der Autor einen Begriff oder ein Wort nicht im eigentlichen Sinne benutzt, sondern ihn im übertragenen Sinne verwendet und so eine Bedeutungserweiterung herbeiführt. Al-Ǧurǧānī sagt dazu:

> "Die definition des tropus (*maǧāz*) (aber lautet wie folgt): jedes wort, mit welchem etwas anderes gemeint wird als das, was mit ihm bei der prägung durch seinen präger belegt wurde, und zwar aufgrund einer (ideellen) "augenverbindung" (*mulāḥaẓa*, beziehung) zwischen dem zweiten und ersten (nominat), ist ein tropus."[41]

Anhand der Tropen gelingt es dem Autor, den Eindruck von Dynamik und Lebendigkeit zu vermitteln.[42] Wellek sagt darüber:

> "Bildlichkeit ist ein Thema, das in die Psychologie ebenso wie in die Literaturwissenschaft gehört. In der Psychologie bedeutet "Bild" geistige Wiedergabe, Erinnerung an eine auf Empfindung und Wahrnehmung beruhende Erfahrung, die aber nicht notwendigerweise optische anschauliche Vergegenwärtigung sein muß."[43]

Schon in "Reden" (*ḫuṭab*) und Briefen der frühislamischen Zeit, haben sich die Araber die Wirkung des Bildes auf die Hörer zunutze gemacht. So die Rede von al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, Ziyād b. Abīh oder die Briefe von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb an Abū Mūsā al-Ašʿarī.[44] Als Beispiel soll die Rede von al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf in Kūfa dienen, die zahlreiche Metaphern aufweist:

> "Ich bin ein Wohlbekannter, erreiche hohen Ruhm; nehme ich meinen Turban ab, so wißt ihr, wer ich bin. Bei Gott, ich werde allem Bösen seine eigene Last aufladen, ich werde ihm seine eigenen Sandalen anlegen

---

41. Asrār 325-326. Übers. Ritter 379 s. Abū Deeb, Al-Jurjānis Theory 189ff
42. s. Ǧurǧānī, Dalā'il 295
43. Theorie 198-199
44. vgl. dazu die Beispiele S. 48ff

und es mit seinesgleichen belohnen. Wahrlich, ich sehe Köpfe vor mir, reif zum Pflücken, und ich werde sie pflücken; und wahrlich, ich sehe Blut schimmern zwischen Turbanen und Bärten ...
Bei Gott, ihr Leute des Irak, voller Zwietracht, Heuchelei und schlechten Charakters! Mich kann man nicht abtasten wie eine Feige oder mit alten Wasserschläuchen schrecken wie ein Kamel. Meine Reife ist geprüft, meine Erfahrung ist bewiesen, und ich verfolge mein Ziel bis zum Ende. Der Herrscher der Gläubigen leerte seine Köcher, biß auf seine Pfeile und fand in mir den bittersten und härtesten. Darum schoß er mich auf euch ab. Schon lange seid ihr schnell bei der Hand mit Aufständen, lagert ihr auf den Raststätten des Irrtums und macht ihr Übertretungen zur Regel".[45]

Arabische Kritiker wie Ibn al-Muʿtazz (st.296/ 908) in seinem "Buch über den neuen Stil" (*Kitāb al-badīʿ*) und Abū Hilāl al-ʿAskarī im "*Kitāb aṣ-Ṣināʿatain*" gehen auf Bilder in Poesie und Prosa ein, aber erst ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī legt in den *Asrār al-balāġa* ein systematisches Werk über die Bildersprache vor:

"Das erste und dringlichste, was einer gründlichen und erschöpfenden betrachtung unterzogen werden muß, sind die begriffe vergleich (*tašbīh*), gleichnis (*tamṯīl*) und metafer (*istiʿāra*). Denn diese sind die großen wurzeln, aus denen die meisten schönheiten der rede, um nicht zu sagen alle, entspringen und von denen sie sich herleiten. Sie sind gleichsam die pole, um welche sich die (poetischen) gedanken (*maʿānī*) innerhalb ihres spielraumes drehen, die achsen, um die sie von allen seiten herumgelagert sind, - und wer der suche auf den grund gehen will, wird sich nicht damit zufrieden geben, lediglich beispiele anzuführen oder analoge fälle aufzuzählen - wie wenn z.B. gesagt wird: Eine metafer ist es, wenn man sagt: "Das nachdenken ist das mark des handelns" (*al-fikratu muḫḫu l-ʿamalʿ*)."[46]

45. Ǧāḥiẓ. Bayān II 308-309. Übers. Fähndrich, Der Islam von den Anfängen 68
46. Asrār 26. Übers. Ritter 43-44

Er fordert den Literaten auf, Vergleiche und Metaphern in seinen Werken zu benutzen, da seiner Meinung nach Kunstprosa nicht ohne bildliche Sprache auskommt:

> "Der Tropus gehört zu den Schätzen der Rhetorik und zu den Mitteln des begabten Dichters und des gewandten Literaten bei der Schaffung (ibdāʿ) ihrer Kunstwerke."[47]

Den Vorzug bildlicher Ausdrucksweise legt er in folgenden Worten dar:

> "Einer ihrer hauptvorzüge ist es, daß sie diesen dichterischen gedankenausdruck immer in einer neuen form auftreten läßt, die ihm höheren rang und adel verleiht und seiner vortrefflichkeit noch eine weitere hinzufügt, und daß in ihr ein und dasselbe wort mehrere ausdruckswerte gewinnt, sodaß es, an verschiedenen stellen wiederholt, an jeder einzelnen einen anderen Wert und einen rang für sich erhält, jedesmal wieder durch einen anderen reiz den blick fesselt und liebenswürdig betört. Eine der eigentümlichkeiten aber, die man ihr nachrühmt - und zwar ist dies ihr hauptehrentitel - besteht darin, daß sie dir viel sinn mit wenig worten übermittelt..."[48]

Für al-Ǧurǧānī sind Metapher, Gleichnis und Vergleich demnach Grundlage und Maßstab für die Qualität des künstlerischen Textes.[49]

---

47. Ǧurǧānī, Dalā'il 295
48. Asrār 41. Übers. Ritter 62
49. vgl. dazu: ʿAbbās, Ta'rīḫ 433-435

D. *Die Motive für das Schreiben und der rechte Zeitpunkt dafür*

Ein weiteres Problem, mit dem die Araber sich beschäftigten, ist die Frage nach den Motiven für das Verfassen von Literatur und dem rechten Zeitpunkt dafür.

Die berühmte *Ṣaḥīfa* des Mu'taziliten Bišr b. al-Mu'tamir (st. 210/ 825) enthält einige Regeln und Ratschläge für die Erlernung der Redekunst bzw. der rhetorischen Kunstsprache, die aber auch auf die Poesie anwendbar sind. Sie gehen u.a. auf den schöpferischen Akt des Schreibens und den rechten Zeitpunkt dafür ein, d.h. wie und wann man am besten schreiben sollte.[50]

Die Kunstprosa verlangt natürliche Begabung vom Prosaiker, die ihn befähigt, auch andere literarische Gattungen zu beherrschen. Dennoch verlangt jede literarische Gattung eine spezielle Begabung und entsteht unter unterschiedlichen Voraussetzungen.[51] Nicht jeder Dichter kann demnach Kunstprosa schreiben und nicht jeder Schriftsteller kann sich mit Dichtung befassen. Ibrāhīm b. al-'Abbās aṣ-Ṣūlī sagt:

> "Ich habe sonst nichts in meinen Briefen geschrieben, als das, was mir gerade in den Kopf kam und was mich in meiner Brust bewegte".[52]
> (*mā takallamtu qaṭṭu fī mukātabātī illā 'alā mā yaġlubahu ḫāṭirī, wa-yaǧīšu bihi ṣadrī*)

Gemeinsam ist beiden die künstlerische Begabung. Die Begabung ist eine Kraft, die Kritiker wie Ǧāḥiẓ auf das Wirken eines Dämons zurückführen:

> "...So behaupten sie, daß jeder große Dichter seinen Dämon hat, dessen Dichtung über den Mund des Dichters geht. Al-Bahrānī hat behauptet, daß dieser Dämon die Tochter von 'Amr, dem Freund von al-Muḫabbal ist, und

---

50. vgl. Ǧāḥiẓ, Bayān I 135-136
51. s. Ders. I 208
52. Ibn Abī l-Iṣba', Taḥrīr III 439

daß ihr Onkel Misḥal der Dämon von al-Aʿšā ist. Er erwähnt, daß sein Onkel Humaim ist, d.h., Hammām und dieser al-Farazdaq."[53]

Van Vloten sagt dazu:

"Auch im Qoran spiegeln sich dergleichen Vorstellungen ab. Ich denke hier namentlich an die nicht wenigen Stellen, wo von einem Dämon die Rede ist, der durch seine Einflüsterungen die Gläubigen und Ungläubigen von der ihnen gepredigten Wahrheit abzuhalten versucht, und der von Muḥammad mit dem Worte *Qarīn* angedeutet wird. *Qarīn* bedeutet 'Gefährte' und daraus geht hervor, daß dieser Dämon mit dem Menschen innig verbunden gedacht wurde."[54]

Ich zitiere darüber zwei Verse aus dem Koran:

"...und wenn sie die Gläubigen treffen, sagen sie: 'wir glauben'. Wenn sie aber (wieder) mit ihren teuflischen Gesinnungsgenossen beisammen sind, sagen sie: 'wir halten mit euch ...' "[55]

Und auch:

"Habe ich euch, ihr Kinder Adams, nicht verpflichtet, nicht dem Satan zu dienen, der euch ja ein ausgemachter Feind ist, ..."[56]

Später haben auch Abū l-ʿAlā' al-Maʿarrī in seinem Werk "Das Sendschreiben über die Vergebung" (*Risālat al-ġufrān*) und Ibn Šuhaid in seinem Werk "The Treatise of Familiar spirits and Demons" (*Risālat at-tawābiʿ wa-z-zawābiʿ*) sich mit dem Thema "*Šaiṭān* und Dichter" auseinandergesetzt. Abū l-ʿAlā' al-Maʿarrī sagt, daß der Dämon wunderbare Fähigkeiten habe und daß er Unmögliches möglich machen könne.[57]

---

53. Ǧāḥiẓ, Ḥayawān VI 225-226
54. Dämonen 182. Dazu ausführlich Goldziher, Abhandlungen I 3ff.
55. Koran 2: 14
56. Koran 36: 60
57. Ġufrān 476 vgl. Ibn Šuhaid, Tawābiʿ 54ff

Der rechte Zeitpunkt für das Schaffen ist bei Dichtern und Schriftstellern unterschiedlich und nicht dem Willen unterlegen.

Ibn Qutaiba sagt in seinem Werk "Über die Dichtung und die Dichter" (*aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ*):

"Es gibt für das Dichten Zeiten, wo (dem Dichter) das Nahe fern liegt und das Leichte schwer wird. Ebenso ist es ja auch mit prosaischen Aufsätzen bei Sendschreiben, *Maqamen* und (rhetorisch stilisierten) Antworten. Dafür kennt man keine Ursache, als daß der Natur (*ġarīza*) durch schlechte Nahrung (*sūʾ ġiḏāʾ*) oder einen sie treffenden Kummer etwas Uebles widerfahren ist. So sprach Alfarazdaq zuweilen: "Ich bin nach dem Urtheile der Tamīmiten selbst der beste Dichter von ihnen, aber zuweilen kommt eine Stunde über mich, wo ich mir leichter einen Zahn ausreißen, als einen Vers machen könnte... . Es gibt aber für das Dichten auch Zeiten, in denen (dem Dichter) das Langsame zueilt und das Widerspenstige sich fügt. Dazu gehört der Anfang der Nacht, ehe die Müdigkeit ihn (den Dichter) überfällt, ferner der Anbruch des Tages vor dem Frühstück, der Tag, wo er Heilmittel genossen (*yaum šurb ad-dawāʾ*), und die Einsamkeit im Zimmer (*al-ḫulwatu fī l-maǧlis*) und auf der Reise. Aus diesen Gründen sind die Gedichte eines und desselben Dichters verschieden, ebenso wie die Sendschreiben des (elegant schreibenden) Sekretärs."[58]

Auch Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st.279/892) beschäftigte sich mit den Entstehungsproblemen der Schreiben. So helfen seiner Meinung nach Aggressionen und Glücksempfinden, ein literarisches Werk zu beginnen, denn psychische Ausnahmezustände fördern die Kreativität. Er sagt dazu:

"Suche für dein Schreiben (eine Zeit aus, in der) dein Herz frei ist und eine Stunde, in der du (genügend) Kraft hast. Dann wirst du finden, was sich dir (sonst) durch mühselige und umständliche Arbeit entzieht. Denn das in einer edlen Seele Verborgene und das in guten Gedanken Verwahrte verwirklicht sich nur in Verbindung mit einer unmäßigen Lust auf das in

---

58. Šiʿr 19. Übers. Nöldeke, Beiträge 24-25 vgl. Bonebakker, Poets and Critics 85ff.

jenem Verborgenen vorherrschende Böse oder Liebe, oder auf den Zorn, der aus jenem (Verborgenen) entsteht."[59]

In dem Werk "Die Blüte der Bildung" (*Zahr al-ādāb*) von al-Ḥuṣrī findet sich der Rat von al-Ḥātimī, daß nachts die beste Zeit wäre, Prosa zu verfassen, da Schriftsteller zur Nachtzeit mehr Ruhe und Muße haben.[60]

At-Tauḥīdī glaubt, daß Übung (*durba*) und Wissen (*ma'rifa*) die essentiellen Grundlagen des Schreibens sind.[61]

Entscheidend ist jedoch, daß der Schriftsteller den rechten Zeitpunkt wählt, um seine Gedanken mit den passenden Ausdrücken zu formulieren. Dabei sollte er sich an seinen Fähigkeiten orientieren und versuchen, sein Werk in eine dem Rezipienten verständliche Form zu bringen.

---

59. Ibn al-Mudabbir, ʿAḏrāʾ 30
60. Zahr 153
61. Hawāmil 272-273

E. *Inhalt und Form*

"In der arabischen Dichtung herrscht ein unbedingter Inhalt-Form Dualismus, der ... nirgends grundsätzlich in Frage gestellt wird."[62]

Es handelt sich um den Gegensatz *ma'nā* (Pl. *ma'ānī*) und *Lafẓ* (Pl. *alfāẓ*), der im Deutschen mit verschiedenen Begriffspaaren, je nach Verwendung des Autors, wiedergegeben werden kann: Inhalt-Form; Gedanke, Motiv-sprachlicher Ausdruck. Dieser Gegensatz gilt nicht nur für die Dichtung, sondern für jede sprachliche Form. Zur Darstellung dieses Dualismus in der Prosa wollen wir die Meinung einiger arabischer Kritiker, insbesondere al-Ǧāḥiẓ' in *Kitāb al-Ḥayawān* und *al-Bayān wa-t-tabyīn* und 'Abdalqāhir al-Ǧurǧānīs in *Dalā'il al-i'ǧāz* und *Asrār al-balāġa* ausführlich behandeln.

Al-Ǧāḥiẓ war der erste, der sich mit dem Verhältnis von *lafẓ* und *ma'nā* beschäftigte. Anlaß gaben möglicherweise die Indische Ṣaḥīfa und die Ṣaḥīfa des Bišr b. al-Mu'tamir (st. 210/825), die er im *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn* zitiert. Die Indische Ṣaḥīfa fordert, daß der sprachliche Ausdruck dem Gedanken entsprechen soll (*wa-min 'ilmi ḥaqqi l-ma'nā an yakūna l-ismu lahu ṭibqan, wa-tilka l-ḥālu lahu wafaqan*).[63] Auch nach Bišr b. al-Mu'tamir muß ein edler Gedanke in einen edlen Ausdruck gekleidet sein (*fa'inna ḥaqqa l-ma'nā aš-šarīf al-lafẓ aš-šarīf*). [64]

Der Interpretation von Iḥsān 'Abbās nach kann man als weiteres Motiv für Ǧāḥiẓ' Beschäftigung mit Literaturkritik die Diskussion um den Wundercharakter des Korans ansehen. Ǧāḥiẓ stellte sich darin gegen seinen Lehrer Ibrahīm b. an-Naẓẓām (st. nach 220/ 835), der die Ansicht vertritt, daß Gott die Menschen dazu brachte, sich davon abzuwenden,[65] den Wundercharakter (*i'ǧāz*) des Korans zu imitieren und beschäftigte sich mit der Komposition des Korans.[66] Einem

---

62. Heinrichs, Arabische Dichtung 69
63. Bayān I 92-93
64. Ders. I 136
65. Dies ist die bekannte Lehre von der "Abwendung" (ṣarfa), die später in jede Diskussion über I'ǧāz einbezogen wird.
66. s. 'Abbās, Ta'rīḫ 98 vgl. Bāqillānī, I'ǧāz 29

Hinweis Ǧurǧānīs zufolge hat er darüber ein Buch verfaßt "Die Komposition des Korans" (*Naẓm al-Qur'ān*), das leider verloren ist.[67]

Zu dem Verhältnis von *lafẓ* und *ma'nā* sagt al-Ǧāḥiẓ:

> "Der Šai*ḫ* (d. i. Abū 'Amr) war der Ansicht, daß man den *ma'nā* schön finden müsse, aber die *ma'ānī* liegen doch weggeworfen auf der Straße und ein jeder, Nichtaraber und Araber, Beduine und Seßhafter, kennt sie. Der Rang (sc. der Dichtung) aber liegt doch nur in der Einhaltung des Versmaßes, der Wahl des Sprachausdrucks, der Leichtigkeit der Artikulation (Euphonie), der Stärke der Begabung und der guten Qualität des Gusses (d.h. der sprachlichen Fügung), denn die Dichtung ist nichts anderes als ein Handwerk (eine Kunstfertigkeit) (var. eine Formung), eine Art von Weben und eine Weise der Formung."[68]

Das bedeutet, daß jeder fähig ist, ein Thema (*mauḍū'*) oder ein Motiv zu finden, aber nicht jeder besitzt die Fähigkeit, diese *ma'ānī* richtig anzuwenden und zu formulieren. Darüber hinaus sind die *ma'ānī* in unbegrenzter Zahl vorhanden, während die *alfāẓ* begrenzt sind:

> "Wisse weiter ..., daß bei den *ma'ānī* das Gegenteil von dem gilt, was bei den *alfāẓ* gilt, weil die *ma'ānī* sich bis ins Grenzenlose ausdehnen und ins Unendliche erstrecken (sc. an Zahl), während die Bezeichnungen der *ma'ānī* (also die *alfāẓ*) beschränkt, zählbar, verfügbar und begrenzt sind."[69]

Mit dem Argument der Unbegrenztheit der *ma'ānī* hat sich Heinrichs auseinandergesetzt:

> "Diese Theorie läßt hinsichtlich des *ma'nā* zwei Dinge unberücksichtigt, einmal die Tatsache, daß die *ma'ānī* - besonders in der Dichtung - praktisch nicht unbegrenzt und beliebig, sondern auf bestimmte, von Tradition und

---

67. Ǧāḥiẓ, Ḥayawān I 9, sowie Bāqillānī, I'ǧāz 6
68. Ḥayawān III 131-132. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 70
69. Bayān I 76. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 71 Diese Frage findet sich bei Bakkār, Qaṣīda 147-150, sowie Ṭāhā, Naẓarīya 177-178

Konvention festgelegte Bereiche beschränkt sind. Aus diesem wohlbekannten und übersehbaren Inventar von Motiven eines auszuwählen, kann allerdings noch weniger als Verdienst gerechnet werden als das völlig freie Auffinden eines *ma'nā*; darum widerspricht dieser Sachverhalt der Theorie nicht, sondern stützt sie sogar."[70]

Heinrichs weist hier zu Recht auf die Konventionalität der klassisch-arabischen Dichtung, vor allem in der spätabbasidischen Epoche hin. Die Zusammenstellung "vorbildlicher Motive" in Motivkatalogen hatte zur Folge, daß die Dichter sich stärker der sprachlichen Form zuwenden mußten, um Originalität zu zeigen.

Iḥsān 'Abbās hat sich in seiner Geschichte der arabischen Poetik auch der Frage zugewandt, wieso Ǧāḥiẓ dem sprachlichen Ausdruck mehr Interesse widmet als dem Inhalt. Er sieht dies im Zusammenhang mit dem Problem des Plagiats, das die Kritiker des 3. Jahrhunderts beschäftigte, z.B. "Das Buch über die Plagiate der Dichter und darüber, worin sie übereinstimmen (, daß es kein Plagiat ist.)" (*Kitāb Sariqāt aš-Šu'arā' wa-mā ittafaqū 'alaih*) von Ibn as-Sikkīt (st. 243/857), "Das Buch der Angriffe des Kuṯaiyir auf die Dichter" (*Kitāb Iġārāt Kuṯaiyir 'alā š-šu'arā'*) von az-Zubair b. Bakkār (st. 256/869), "Das Buch der Plagiate des Buḥturī von Abū Tammām" (*Kitāb Sariqāt al-Buḥturī min Abī Tammām*) und "Das Buch der Plagiate der Dichter" (*Kitāb Sariqāt aš-šu'arā'*) von Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr (st. 280/893).[71] Entscheidend war für al-Ǧāḥiẓ, Gedanken, auch plagiierte, in immer wieder neuen Formen zu bringen.[72]

'Abbās bemerkt dazu weiter, daß sich al-Ǧāḥiẓ mehr für *alfāẓ* interessierte, liege in seiner Person selbst. Er besaß eine außerordentliche Begabung, Themen zu finden und diese zu bearbeiten.[73]

Dennoch hat al-Ǧāḥiẓ den Inhalt nie losgelöst von der sprachlichen Form betrachtet, sondern die Abhängigkeit des einen vom anderen festgestellt:

---

70. Heinrichs, Arabische Dichtung 71
71. s. 'Abbās, Ta'rīḫ 70
72. Ders. 98-99
73. Ders. 98-99

> "Der *lafẓ* (Form) ohne ma'nā (*Motiv*) ist nur eine sinnentleerte Hülle, wie ein leerer Umschlag. Die alfāẓ sind dem Körper und die ma'ānī dem Geist vergleichbar." [74]

Ibn al-Mudabbir scheint von Ǧāḥiẓ beeinflußt, da er den Vergleich *alfāẓ - ma'ānī* mit Körper - Geist von al-Ǧāḥiẓ aufnimmt.[75] Er hat jedoch dessen These insofern mißverstanden, als er den sprachlichen Ausdruck vom Gedanken trennt und ihm Vorrang einräumt.

Ibn 'Abdrabbih im *Kitāb al-'Iqd al-farīd* fordert im Zusammenhang mit der "Rhetorik" (*balāġa*) die Verwendung von feinen, leicht verständlichen Worten, zusammen mit feinen, leicht verständlichen Gedanken, um so den Hörer besser zu erreichen.[76]

Auch al-Hamaḏānī (st. 327/938) betont die Harmonie von Form und Motiv im Stil der literarischen Briefe als Mittel, den Leser zu beeinflussen.[77] Ar-Rummānī stimmt zu:

> "Die "Rhetorik" (*balāġa*) bringt die *ma'nā* dem Herzen näher in der Schönheit des *lafẓ*."[78]

Al-'Askarī bezieht keine eindeutige Position. Einerseits zitiert er al-Ǧāḥiẓ' Aussage, daß die *ma'ānī* jedem leicht zugänglich seien, die *alfāẓ* hingegen nicht.[79] Andererseits sagt er auch, daß die Gedanken genauso klar und schön sein müssen wie die Wörter und folgt damit den Rhetorikern.[80]

Im 4./10. Jahrhundert entwickelte sich die Kunstprosa bei den Arabern und damit änderte sich die Sichtweise der Kritiker. Nach at-Tauḥīdī sollen die

---

74. Ǧāḥiẓ, Risāla I 262
75. vgl. Ders. Risāla I 262, Ḥayawān III 131-132, sowie Ibn al-Mudabbir, 'Aḏrā' 39
76. 'Iqd V 394-395
77. Alfāẓ 76
78. Nukat 75-76
79. vgl. Ǧāḥiẓ, Ḥayawān III 131-132, sowie 'Askarī, Ṣinā'atain 72-73
80. s. 'Askarī, Ṣinā'atain 45

Literaten sich nicht länger mit dem Gegensatz von *lafẓ* - *ma'nā* beschäftigen, sondern sich den stilistisch - rhetorischen Elementen der Literatur zuwenden.[81]

Im Zusammenhang mit der *lafẓ -ma'nā* Theorie schlägt at-Tauḥīdī's philosophische Bildung zu Buche. Er sagt:

> "Der Unterschied zwischen *lafẓ* und *ma'nā* ist folgender: *lafẓ* ist natürlichen (*ṭabī'ī*) und *ma'nā* geistigen (*'aqlī*) Ursprungs. Deshalb ist der *lafẓ* vergänglich, denn die Zeit folgt der Natur, und daher bleibt der *ma'nā* beständig, denn sie entspringt dem Verstand, und der Verstand ist göttlich. Grundstoff des *lafẓ* ist der Lehmboden, und jeder Lehmboden ist schwach."[82]

Lafẓ und *ma'nā* werden also nach ihrer Entstehung unterschieden, und nicht nach ihrer Wichtigkeit im literarischen Werk.

Al-Asadābādī (st. 415/1024) sieht als Maßstab für Sprachreinheit, daß Form und Gedanke rein und schön sind. Ist dies der Fall, wird die "Rede" (*kalām*) insgesamt rein.[83]

Al-Marzūqī vergleicht Gedanke und Form mit Gebäck und Gefäß.[84] Meiner Meinung nach bedeutet dies, daß die *ma'ānī* für ihn wichtiger sind als die *alfāẓ*. Möglicherweise geht dies auf seine Kritik an Abū Tammāms Dichtung zurück, dessen komplexe poetische Bilder er als Wortschmuck ansieht (Gefäß), denen der Inhalt (Gebäck) nicht gerecht wird.[85]

'Alī b. Ḫalaf al-Kātib (st. Mitte des 5./11. Jhr.) bewertet weder *ma'nā* noch *lafẓ* höher, sondern vergleicht *lafẓ* mit dem Körper und *ma'nā* mit dem Geist.[86] Ich denke, 'Alī b. Ḫalaf al-Kātib will mit dem Vergleich Körper - Geist

---

81. s. Tauḥīdī, 'Ulūm 195
82. Imtā' I 115
83. Muġnī XVI 197. s. al-Ǧāḥiẓ, Ḥayawān III 131-132 und Ḍaif, Balāġa 114-116
84. Ḥamāsa I 5
85. Ders. I 4
86. Mawādd 83

die Verschmelzung von *lafẓ* und *ma'nā* ausdrücken; er belegt dies jedoch nicht anhand literarischer Texte.

Ibn Rašīq widmete in seinem Werk *al-'Umda* der *ma'nā* - *lafẓ* Theorie ein ganzes Kapitel.[87] Er behandelt dieses Thema im Hinblick auf die arabische Dichtung, betont aber, daß das Gleiche auch für die Prosa Gültigkeit hat.

Er drückt darin die Anschauung von der Überlegenheit des *lafẓ* aus:

> "Der *lafẓ* ist teurer, wertvoller und erstrebenswerter als der *ma'nā*, denn die *ma'ānī* sind den Menschen von Natur aus vorhanden, der Unwissende und der Gebildete sind darin gleich, aber das (dichterische) Schaffen geht auf die Vorzüglichkeit der sprachlichen Ausdrücke (*alfāẓ*), die gute Qualität des Gusses (*sabk*) und die Makellosigkeit der Komposition (*ta'līf*)."[88]

Ibn Rašīq bezieht sich zwar auf die Poesie, betont aber, daß Gleiches auch für die Prosa gelte, unter Berücksichtigung der gattungsspezifischen Sprachverwendung:

> "Die Dichter haben ihre eigenen bekannten Ausdrücke ... genauso wie sich die kuttāb die Verwendung bestimmter Ausdrücke - die sie Kanzleisprache (*alfāẓ kitābīya*) genannt haben - angeeignet haben... "[89]

Abschließend soll die *lafẓ* - *ma'nā* Theorie bei 'Abdalqāhir al-Ǧurǧānī (st. 471/1078) in *Asrār al-balāġa* und *Dalā'il al-i'ǧāz* behandelt werden. Ǧurǧānī hat sich in *Kitāb Dalā'il al-i'ǧāz* mit der Komposition des Korans beschäftigt. Anlaß hierfür war möglicherweise ein Werk von al-Ǧāḥiẓ mit dem Titel *Naẓm al-Qur'ān* (s.o.).[90] Daneben gibt al-Ǧurǧānī in *Dalā'il al-i'ǧāz* zahlreiche Zitate aus Ǧāḥiẓ' Werken wie z.B. *al-Ḥayawān*, *al-Bayān wa-t-tabyīn* und Beweise des Prophetentums (*Ḥuǧaǧ an-nubūwa*).[91]

---

87. vgl. 'Umda I 124ff.
88. 'Umda I 127. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 72
89. 'Umda I 128. Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 110
90. s. Ǧāḥiẓ, Ḥayawān I 9
91. vgl. dazu Ǧurǧānī, Dalā'il 256, 390-398, 482, 508, 606

Im Zusammenhang mit der *lafẓ - ma'nā* Theorie bezieht sich al-Ǧurǧānī im *Kitāb Dalā'il al-i'ǧāz* auf die Theorie von al-Ǧāḥiẓ, aus *al-Ḥayawān*, *al-Bayān wa-t-tabyīn* und dem "Sendschreiben über Ernst und Scherz" (*Risāla fī l-ǧiddi wa- l-hazl*).[92] Al-Ǧurǧānī betont, daß die *ma'ānī* den Grundstoff und das Material der *alfāẓ* bedeuten. Daher tadelt er die Kritiker, die sich mit den *alfāẓ* ohne Berücksichtigung der *ma'ānī* beschäftigen. Er schreibt:

> "... Denn nicht an jeder stelle fügen sich die gedanken dem (spiel), in das der gleichklang hineinziehen will; die worte sind ja diener der gedanken, über welche diesen freie verfügung gegeben ist; die gedanken sind es, welche die zügel der herrschaft in händen haben und gehorsam fordern dürfen. Wer aber den worten zur macht über die gedanken zu verhelfen sucht, der bringt gleichsam die dinge aus der normalen ordnung und entfremdet sie ihrer Natur."[93]

Weiter erklärt al-Ǧurǧānī, daß der *lafẓ* gleichgewichtig mit dem *ma'nā* ist; so daß man den *lafẓ* nicht als wichtiger behandeln sollte, da beide ein einheitliches Thema bilden. Er sagt dazu:

> "Was aber die ästhetische wertschätzung anlangt, die rein auf das wort zurückgeht, ohne daß der sinn als ursache und motiv daran beteiligt wäre, so handelt es sich dabei fast immer um das gleiche, nämlich, daß die gebrauchten worte dem jeweils üblichen sprachgebrauch entsprechen, und daß keine barbarisch klingenden, fremden ausdrücke oder vulgäre sprachfehler darunter sind; wobei der sprachfehler darin besteht, daß ein ausdruck in einer weise gebraucht wird, die ihn von seinem in der sprache festgelegten sinn abweichen läßt und ihn der von ihr geforderten grammatischen funktion und eigenschaft entfremdet..."[94]

---

92. vgl. dazu Ǧāḥiẓ, Ḥayawān III 131-132, Bayān I 76, Risāla I 262 und Ǧurǧānī, Dalā'il 256, 482, 508
93. Asrār 8. Übers. Ritter 10
94. Asrār 4. Übers. Ritter 3

Der Begriff 'Formung, Gestaltung' (*taṣwīr*) wurde erstmals bei al-Ǧāḥiẓ erwähnt. Er sagt:

> "Die Dichtung ist nichts anderes als ein Handwerk (eine Fertigkeit) (var. eine Formung), eine Art von Weben und eine Weise der Formung (*fa-innamā š-šiʿru ṣināʿatun* (var. *ṣiyāġatun) wa-ḍarbun mina n-nasǧi wa-ǧinsun mina t-taṣwīr*)." 95

Ich denke hier, daß al-Ǧāḥiẓ mit dem Begriff *taṣwīr* die rhetorischen Figuren gemeint hat.

Später beschäftigte sich al-Ǧurǧānī mit dieser Aussage von al-Ǧāḥiẓ, insbesondere mit dem Begriff "Form" (*ṣūra*). Die *Ṣūra* bedeutet bei ihm die Einheit von *lafẓ* und *maʿnā*. Beide Elemente formen zusammen eine besondere *ṣūra*, d.h. eine neue "Form". Al-Ǧurǧānī erklärt dazu:

> "Nun ist bekannt, daß die Kategorie des Sprachkunstwerkes die der Gestaltung und Formung ist, die Kategorie des *maʿnā* aber, welche ausgedrückt wird, die des Dings, auf welches die Gestaltung und Formung angewendet wird ... . Ebenso wie, wenn wir einen Siegelring einem anderen vorziehen wollten, weil das Silber des einen besser oder seine Gemme kostbarer ist, dies keine Bevorzugung seiner, insofern er Siegelring ist, wäre, genau so ist es, wenn wir einen Vers einem anderen wegen seines *maʿnā* vorziehen, notwendig keine Bevorzugung seiner, insofern er Dichter und Sprachkunstwerk ist." 96

Die *lafẓ -maʿnā* Theorie entwickelte sich bei ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī nicht nur durch den Begriff "Form" (*ṣūra*), sondern zusätzlich durch den Begriff "Komposition" (*naẓm*). Die Komposition orientiert sich bei ihm an *lafẓ* und *maʿnā*. Auch wenn der *lafẓ* sprachlich noch so vollkommen sei, bleibt er ohne Sinn, wenn er keine einheitliche Verbindung mit dem *maʿnā* eingeht. Er schreibt dazu:

---

95. Ḥayawān III 131-132. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 70 vgl. Grunebaum, Kritik 110-113

96. Dalāʾil 254-255. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 75 s. Bakkār, Qaṣīda 154-155

"Wenn nun ein kenner der wortkunst eine dichtung schön, oder ein prosastück gut findet und dann das lob, das er ihm spendet, aus den bloßen worten zu begründen scheint, also etwa sagt: Süß, gut aufgebaut, hübsch..., so muß man sich darüber klar sein, daß er damit etwas aussagt über dinge, die nicht auf den klang der laute und die äußere wortprägung zurückgehen, sondern auf etwas, was auf den geist des menschen wirkt, und einen vorzug, dessen feuer der verstand aus seinem feuerzeug herausschlägt."[97]

Abschließend kann man feststellen, daß die *lafẓ - ma'nā* Theorie des al-Ǧāḥiẓ die spätere Literaturkritik beeinflußt hat. Der Dualismus dieser Theorie bleibt bei den meisten Kritikern erhalten. Nur al-Ǧurǧānī scheint ihn durch seinen Begriff der Form überwunden und durch seinen Begriff der Komposition erweitert zu haben.

---

97. Ǧurǧānī, Asrār 4. Übers. Ritter 3 Dazu ausführlich Abū Deeb, Al-Jurjānis' Theory 24ff, 'Abbās, Ta'rīḫ 419ff und Neuwirth, Koran 127-128

KAPITEL IV DIE GATTUNGEN DER KUNSTPROSA UND IHRE ÄSTHETISCHE WÜRDIGUNG

A. *Die Kunst der Rede*

1. Die Kategorien der Rede

Die erste prosaische Gattung, die behandelt werden soll, ist die "Rede" (*ḫuṭba*). Die Rede erfordert von den arabischen Autoren Vorbereitung (isti'dād) und Bildung (*ṯaqāfa*), damit der Redner sein Ziel, die Leute zu beeinflussen und zu überzeugen, erreicht. Er sollte deutliche, wohlklingende Wörter benutzen und die Rede mit rhetorischen Figuren ausschmücken, um das Interesse der Hörer zu wecken.

Die Rede als prosaische Gattung läßt sich in verschiedene Kategorien unterteilen, wovon jede ein besonderes Ziel verfolgt und eine besondere Rolle in der menschlichen Gesellschaft spielt. Al-Ǧāḥiẓ hat in seinem *Kitāb al-bayān wa-t-tabyīn* verschiedene Formen der Rede erwähnt, zum Beispiel die Rede, in der "Ratschläge" (*iršād*) zum Wohl des Volkes gegeben werden. Er schreibt dazu:

> "Wenn der Redner das Wohl des geringen Volkes (*ša'n al-'āmma*) im Sinn hat, und ebenso das Wohlergehen der Vornehmen, wenn er ein Mann ist, der sich an die Allgemeinheit richtet und nicht an eine besondere Gruppe, der aufrichtig ist und nicht betrügt, wenn er den Rechtgläubigen (= der sunnitischen Orthodoxie) in Liebe zugetan ist und die Andersgläubigen und Sekten verabscheut, dann wird ihm Glück von allen Seiten zuteil und die Herzen fliegen ihm zu; dann vereinen sich die Seelen in Liebe zu ihm, so verschieden auch ihre Neigungen sind, und werden (gemeinsam) in die Richtung seines Willens gedrängt." [1]

Andere Formen der Rede werden bei Friedensschlüssen, in Kriegszeiten, bei Hochzeitsfeiern und Zusammenkünften verschiedener Stämme benutzt. Al-Ǧāḥiẓ weist auf die unterschiedlichen Formen hin, die Reden haben können:

---

1. Ǧāḥiẓ, Bayān II 8

"Unterschiede zwischen der "Einleitung" (*muqaddima*) einer "Hochzeitsrede" (*ḫuṭbat an-nikāḥ*), einer Festrede, einer Friedensrede, einer Kriegsrede."[2]

Die Hochzeitsrede war meist von längerer Dauer, da familiäre Dinge zur Sprache kamen, von denen der Aufbau einer neuen Familie abhing.[3]

Der politische Teil der Festrede wurde von den Herrschern eingeführt und dazu benutzt, dem Volk ihre politischen Ansichten und Herrschaftsmethoden darzulegen. Eine der berühmtesten Reden auf diesem Gebiet ist "Die Verstümmelte" (*al-Batrā'*) von Ziyād b. Abīh. (s. S. 52-53)[4]

In den Anfängen des Islam vollzieht sich auf dem Gebiet der Rede eine große Entwicklung. Sie nimmt neue Formen und Inhalte an, wobei die Religion einen großen Raum einnimmt.[5] Die Predigt als Hauptbestandteil des Freitagsgottesdienstes zeigt dies deutlich.

Ein Beispiel ist auch die Rede des Aḥnaf b. Qais, in der er die arabischen Stämme auffordert, gemeinsam den Islam zu verteidigen und miteinander in Frieden zu leben:

> "O Leute von al-Azd und Rabīʿa - Ihr seid unsere Brüder in der Religion, ihr seid mit uns verschwägert (*ṣihr*), wir sind Brüder der Abstammung nach, wir sind Nachbarn und wir stehen gemeinsam gegen den Feind..."[6]
> (*yā maʿšara al-Azdi wa-Rabīʿa, antum iḫwānunā fī d-dīni, wa-šurakā'unā fī ṣ-ṣihri, wa-ašiqqā'unā fī n-nasabi, wa-ǧīrānunā fī d-dāri, wa-yadunā ʿalā l-ʿadūwi*)

Eine weitere Redeform ist die *ḫuṭba*, die bei bestimmten Anlässen und "Gelegenheiten" (*al-munāsabāt*) benutzt wurde. Sie handelt meist vom Krieg

---

2. Ǧāḥiẓ, Bayān I 116
3. Ders. I 118
4. s. dazu: Ǧāḥiẓ, Bayān I 64, sowie Wellhausen, Reich 77-78
5. ʿAskarī, Ṣināʿatain 154, s. dazu: Ǧāḥiẓ, Bayān I 154, III 6-7 und Blachere, Histoire III 719
6. Ǧāḥiẓ, Bayān II 135

oder der Verteidigung des Landes oder von religiösen Themen. Ein Beispiel ist die Rede des ʿAlī b. Abī Ṭālib:

> "(*ammā baʿdu*) Der Heilige Krieg ist ein "Tor zum Paradies" (*bāb min abwāb al-ǧanna*). Wer willentlich nicht daran teilnimmt, den wird Gott in das Kleid der Verächtlichkeit hüllen..."[7]

7. Ǧāḥiẓ, Bayān II 53

2. Der Redner: Eigenschaften und Bildung

Der "Redner" (*ḫaṭīb)* in vorislamischer Zeit war innerhalb des Stammes dem "Dichter" (*šāʿir*) in Ansehen und Macht gleichgestellt. Er vertrat den Stamm in "Versammlungen" (*mawāsim*), und wenn Delegationen seines Stammes bei anderen Stämmen vorsprachen, trug er ihre Angelegenheit vor und verkündete den Ruhm seines Stammes. Zuweilen trat er zusammen mit den Stammesdichtern auf. Wenn das Gedicht zur Anfachung der kriegerischen Leidenschaft benutzt wurde, so spielte der Redner die Rolle des Friedensvermittlers und Schiedsrichters zwischen den streitenden Parteien. Dies wird als besondere Funktion der *ḫuṭabāʾ* hervorgehoben.[8]

Diese Funktion setzt nach dem Islam einige wichtige Eigenschaften des Redners voraus, damit er seiner Rolle gerecht werden kann. Dabei handelt es sich im wesentlichen um menschliche Qualitäten, denn als moralische Instanz muß er sich selbst der Moral verpflichten.[9] Weiterhin muß er gebildet und natürlich redegewandt sein.[10]

Ibn Sīnā beschreibt den Redner so: Er muß "Gelassenheit ausstrahlen" (*sakīnat al-ǧawāriḥ*), "Ruhe bewahren" (*rabāṭat al-ǧaʾš*) und darf nicht zuviel "gestikulieren" (*qillat al-ḥarakāt*).[11] "Geistige Verwirrung" (*ḥaira*) lähmt den Redner und ruft "Sprachhemmung" (*ḥubsa*) bzw. Unfähigkeit hervor. Diese rednerischen Schwächen wurden zum ersten Mal von dem Kalifen ʿUṯmān b. ʿAffān auf der "Kanzel" (*minbar*) angeprangert.[12]

Al-Ǧāḥiẓ nennt Ǧaʿfar b. Yaḥyā (st. 188/803) als Beispiel für einen exzellenten "Redner" (*ḫaṭīb*). Dessen Rede zeichnete sich aus durch "Ruhe" (*hudūʾ*), "Bedächtigkeit (*tamahhul*), Sprachreinheit, Wohlklang, Klarheit und den Verzicht auf Gesten oder "Wiederholung" (*iʿāda*).[13] Al-Ǧāḥiẓ hat auch die Mängel, die bei

---

8. Goldziher, Ḫaṭīb VI 97. s. dazu: Ḥasan, Ḫuṭab 25, Wensinck, Khuṭba E.I.[2] V 74-75, sowie Pedersen, Khaṭīb E.I.[2] V 1109-1111
9. Ibn Sīnā, Maǧmūʿ 32-33
10. Ders. 16
11. Ders. 16
12. s. Ǧāḥiẓ, Bayān I 345, sowie ʿAskarī, Ṣināʿatain 31
13. Bayān I 105-106

Rednern der vorislamischen Zeit auftauchen, zusammengestellt:[14]

1. Benutzen von Fremdwörtern (*isti'āna bi-l-ġarīb*)
2. Undeutliches Sprechen (*tašāduq*)
3. Direktes Ansehen des Hörers (*an-naẓar ilā l-nās*)
4. Streichen des Bartes (*mass al-liḥya*)
5. Abweichen von der Einleitung (*ḫurūǧ 'alā l-muqaddima*)

Für al-'Attābī (st. 117/735) ist derjenige ein guter Rhetoriker, der beim Sprechen weder stockt noch sich wiederholt.[15]

Nach Ansicht der arabischen Kritiker ist auch die Stimme des Redners entscheidend. Eine "vernehmliche" (*ǧahwarī*) und "weitreichende Stimme" (*ṭūl an-nafas*) ist daher Merkmal eines guten Redners, der längere Zeit ohne Pause reden muß[16]. Auch das Vermeiden störender Geräusche wie z.B. "Räuspern" (*naḥnaḥa*) tragen zum Erfolg des Redner bei.[17]

"Sprachfehler" (*'uyūb lisānīya*) beeinträchtigen die Artikulationsfähigkeit und machen den Redner zum Gegenstand des "Spottes" (*suḫriya*).[18] Al-Ǧumaḥī schnitt im Vergleich zu Zaid b. 'Alī b. Ḥusain schlechter ab, da er, trotz seiner rhetorischen Begabung, beim Reden wegen eines fehlenden Zahnes einen Pfeifton von sich gab.[19]

Al-Ǧāḥiẓ führt als "Mängel der Artikulationsfähigkeit" (*'uyūb ṣautīya*) *taq'īr* und *taq'īb* an. Beide Wörter haben die Bedeutung: mit tiefer Stimme "guttural" reden[20]. Auch die Wiederholung bestimmter Buchstaben hintereinander schafft Probleme. Wāṣil b. 'Aṭā' (st. 181/797) vermied den Buchstaben "rā'", weil er ihn nicht richtig aussprechen konnte und dieser Mangel ihn vor seinen Hörern schwach erscheinen ließ.[21]

---

14. Ǧāḥiẓ, Bayān I 44 s. Goldziher, Ḫaṭīb 98-100
15. s. Baġdādī, Qānūn 66
16. 'Askarī, Ṣinā'atain 54-55
17. Ǧāḥiẓ, Bayān I 105-106
18. Ibn Wahb, Burhān 171
19. Mubarrad, Balāġa 60
20. Bayān I 13
21. Kulā'ī, Iḥkām, 172-173

Ibn Wahb sieht als Voraussetzung für eine gute "Rede" (*ḫuṭba*) "fließendes Sprechen" an (*si'at aš-šidq*), "langen Atem" (*ṭūl al-lisān*) und eine "klare Aussprache" (*tabyīn maḫāriǧ al-ḥurūf*).[22]

Weiterhin müsse der Redner scharfsinnig und geistesgegenwärtig sein, um den Leuten Rede und Antwort stehen zu können.[23]

Die Redner benutzen zur Unterstützung ihrer Rede den "Stock" (*miḫṣara*)[24] und tragen eine besondere Kleidung, die sie als Redner kenntlich macht.[25] Dazu gehört der "Turban" (*'imāma*), das "Hemd", ein langes Obergewand (*ǧubba*) und der "Überwurf" (*milḥafa*).[26]

Der vorislamische Redner sollte, um seinen Stamm repräsentieren zu können, über dessen Anliegen informiert sein. Vom Redner der islamischen Zeit verlangte man umfassende Allgemeinbildung und gute Sprachkenntnisse. Bildung ist eine wichtige Vorraussetzung für den Erfolg des Redners und sollte ständig überprüft und vergrößert werden.[27]

Die Kenntnisse, die der Redner braucht, hängen vom Thema der Rede ab. Eine Hochzeitsrede erfordert beispielsweise weniger Bildung als eine politische Rede oder Friedensrede. Auch brauchten die Redner der frühislamischen, umayyadischen und abbasidischen Epoche aufgrund der komplizierten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein größeres Wissen als ihre beduinischen Vorgänger.[28]

Was das Verhältnis von "Redner" (*ḫaṭīb*) und Hörer angeht, so enthält die *Ṣaḥīfa* des Bišr b. al-Mu'tamir Regeln und Ratschläge, die zu beachten sind. Danach muß der Redner bzw. "Dichter" (*šā'ir*) seinen Stil dem Gegenstand und dem Niveau des Adressaten anpassen:[29]

---

22. Burhān 170
23. Murtaḍā, Amālī II 102
24. Ǧāḥiẓ, Bayān I 370 vgl. Becker, Islamstudien I 450ff
25. Ders. III 117
26. Ders. III 92
27. Ders. I 204, 241
28. vgl. dazu: Ḍaif, al-'Aṣr al-'Abbāsī al-auwal 448ff; derselbe, Naṯr 52ff und Nuṣṣ, Ḫiṭāba 147ff
29. Ǧāḥiẓ, Bayān I 138-139

1. Der Sprechende (*mutakallim*) soll die Gedanken (*ma'ānī*) und die Situation des Hörers einschätzen können.
2. Jede soziale Klasse setzt ein bestimmtes sprachliches Niveau voraus, dessen sich der Sprecher bewußt sein muß.
3. Der Sprechende soll keine Fachwörter (*alfāẓ al-mutakallimīn*) benutzen, es sei denn vor Fachleuten, die diese beherrschen.

Ibn 'Abdrabbih überliefert von Muḥammad aš-Šaibānī (st. 189/804):

"Wenn du Könige, Minister, Wissenschaftler, "Sekretäre" (*kuttāb*), "Redner" (*ḫuṭabā'*), Literaten, Dichter, normale (*ausāṭa n-nās*) oder niedrige Leute anreden willst, dann rede jeden entsprechend seines Ansehens, seines Ruhmes, seines Standes und seiner Position an."[30]

Die Übereinstimmung zwischen dem Niveau der Rede und dem des Adressaten ist eine der wichtigsten Forderungen der arabischen "Rhetorik" (*balāġa*). Sie wird in den meisten arabischen Werken auf die kurze Formel "jede Situation hat die ihr zukommende Rede" (*li-kulli maqāmin maqāl*) gebracht. Daraus ergeben sich alle weiteren Bedingungen, die eine Rede erfüllen soll, um als gelungen betrachtet zu werden.[31]

---

30. 'Iqd IV 180
31. vgl. dazu Ǧāḥiẓ, Bayān I 135-136, Ibn Rašīq, 'Umda I 212-213.
s. dazu: Zu'bī, Poesie und Prosa 18, Grunebaum, Kritik 144, Anmerk. 41 und Schoeler, Grundprobleme 9

3. Der Aufbau der Rede

a) *Die Teile der Rede*

In der vorislamischen Zeit machten sich die Araber noch keine Gedanken über den Aufbau einer Rede, sondern folgten ihrer Eingebung und verfügten über eine natürliche Begabung, ihre Rede logisch aufzubauen (vgl. S. 31ff). Später jedoch haben die Kritiker die Rede in verschiedene Teile zerlegt. Al-Ǧāḥiẓ hat sich dabei auf die "Einleitung" (*muqaddima*) als wichtigsten Teil konzentriert. Er vergleicht sie mit dem "Anfang" (*maṭla'*) der *Qaṣīde*:

> "In der Einleitung (*muqaddima*) deiner "Rede" (*kalām*) sollte ein Hinweis über deine Ziele stehen, so wie der beste Vers in der Dichtung derjenige ist, dessen Reim du bereits erahnst, wenn du den ersten Halbvers gelesen hast ... . Denn eine "Rede" (*kalām*) hat nichts Gutes, wenn die Einleitung nicht auf ihren Inhalt und ihr Ziel hinweist.[32]

Auch andere Kritiker wie Ibn Ṭabāṭabā ziehen den Vergleich zwischen "Rede" (*ḫuṭba*) und *qaṣīda*:

> "Wenn du alle Gedichte der Dichter prüfst, dann findest du, daß sie untereinander ähnlich sind, und daß sie den Ansprachen der Redner, denen der Beredten und den Aphorismen der Weisen analog sind."[33]

Die Einleitung der "Rede" (*ḫuṭba*) hat verschiedene Formen. Einige sind mit koranischen Versen oder Sprichwörtern ausgeschmückt, andere beginnen mit dem "Lob Gottes" (*taḥmīd*). Dabei spielen die koranischen Verse und Sprichwörter direkt auf das Thema an, was die Wirkung auf den Hörer steigerte. Ḥuṣrī bemerkt dazu:

> "Sein Sohn 'Aǧlān ('Aǧlān b. Saḥbān) besaß eine wunderbare Sprache. Er war ein Meister des Wortes, treffend im Ausdruck, und er fügte in seine "Rede" (*ḫuṭba*) passende Zitate aus der Dichtung ebenso ein wie geistreiche

32. Bayān I 116
33. 'Iyār: 78. Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 30

Sprichwörter; während des Vortrages benutzte er seltene Verse und bekannte Sinnsprüche, um seine Rede zu würzen."[34]

Ibn ʿAbdrabbih bemerkte, daß Abū Bakr und ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb ihre Reden immer mit bestimmten Sätzen beginnen, so "O mein Gott, mach die letzte Zeit zu meiner besten Zeit, das Ende meines Werkes zum besten Werk und den Tag des Zusammentreffens mit dir zu meinem besten Tag."[35]

Die arabischen Kritiker legten großen Wert darauf, daß zwischen Einleitung und Hauptteil ein innerer Zusammenhang besteht. Al-Ǧāḥiẓ schreibt dazu:

> "Das Abweichen von dem, was im Vorwort angekündigt wird, ist Weitschweifigkeit" (*al-ḫurūǧ mimmā buniya ʿalaihi auwalu l-kalāmi ishāb*)[36]

Das Ende (ḫātima) der Rede sollte kurz sein und eine Zusammenfassung beinhalten, um dem Hörer den Inhalt noch einmal ins Gedächtnis zu rufen.[37]

---

34. Ḥuṣrī, Zahr 884
35. ʿIqd IV 66
36. Bayān I 44
37. s. Ḥāwī, Fann 21

b) *Vorbereitung und Improvisation*

Die Redner lassen sich in zwei Typen unterteilen: Die Redner der "Improvisation" (*irtiğāl*) und die Redner mit gründlicher "Vorbereitung" (*i'dād*). Wichtigste Vorausetzung für den improvisierenden Redner ist seine "Geistesgegenwart" (*badīha*); er sollte sich aber nicht allein auf diese verlassen. Ibn Wahb schreibt in seinem Buch "Der Beweis: Über die Arten der Beredsamkeit" (*Kitāb al-Burhān fī wuğūh al-bayān*) dazu:

> "Der "Redner" (*ḫaṭīb*) muß die "Treulosigkeit der Geistesgegenwart" (*ḫiyānat al-badīha*) bei der Improvisation beachten. Den Redner darf Leichtigkeit der Rede in einigen Angelegenheiten nicht dahin führen, immer und in allen Angelegenheiten zu improvisieren. Dies gilt selbst dann, wenn er mit Leichtigkeit der Aussage Erfolg hat, so daß er durch Geistesgegenwart besser ist als die anderen durch Nachdenken. Dieser Redner ist der beste Redner, dem kein Redner oder Literat gleicht." [38]

Al-Ḥumaidī zählt in seinem "Buch zum leichteren Erlernen des Briefschreibens" (*Tashīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl*) die Geistesgegenwart zu den wichtigsten Eigenschaften, von der eine Rede zeugen muß. [39]

Die arabischen Kritiker sahen auch die Nachteile der Improvisation. Diese liegen in der Wiederholung von Wörtern und dem Gebrauch von Leerformeln, die dem Redner eine Pause zum Nachdenken verschaffen, zum Beispiel "höre mir zu" (*isma' ilaīya*), "hast du nicht verstanden?" (*a-wa lasta tafhamu*) und "O, dieser [Mann] (*yā hāḏā*). [40]

Der zweite Typ der "Rede" (*ḫiṭāba*) beruht auf Vorbereitung. Die Kritiker fordern die Redner in diesem Fall auf, besonders auf Inhalt und Sprache zu achten. Al-Ğāḥiẓ sagt:

---

38. Burhān 168-169 s. Goldziher, Ḫaṭīb 97
39. Tashīl 6
40. Ğāḥiẓ, Bayān I 113

"Und wenn du dich mit dieser Kunst beschäftigen willst und zu dieser Art von Literaten gerechnet werden willst, wenn du also Qaṣīden dichten oder Reden verfassen oder Briefe schreiben willst, dann ... hüte dich davor, daß dein Selbstbewußtsein oder dein Stolz auf die Früchte deines Geistes dich dazu bringt, diese dir selbst zuzuschreiben, sondern zeige sie den "Gelehrten" (*ʿulamāʾ*), seien es Briefe, Dichtung oder "Reden" (*ḫuṭab*). Wenn du merkst, daß die Hörer lauschen, und ihre Augen Interesse zeigen und wenn du bemerkst, daß jemand nach mehr fragt und es schön findet, dann gib es als deine Arbeit aus (*fa-ntaḥilhu*)."[41]

Die Redner nutzten die Vorbereitung, um Fehler oder das Stocken während des Vortrages zu vermeiden, denn ein Lapsus linguae (*zallat lisān*) verringerte die Wirkung auf die Hörer.[42] Von ʿUṯmān b. ʿAffān wird überliefert, daß er auf dem *minbar* in der Rede stockte und sich damit entschuldigte, daß er seine Rede nicht wie andere Herrscher vorbereitet habe.[43]

Allgemein läßt sich feststellen, daß die arabischen Redner vor und nach Muḥammad ihre Reden gut vorbereiteten. Während die Redner der vorislamischen Zeit sich nur im Geist vorbereiteten, kann man in islamischer Zeit davon ausgehen, daß die Reden schriftlich vorbereitet wurden, wie die zahlreichen Beispiele von schriftlich fixierten Reden belegen, die von al-Ǧāḥiẓ oder Ibn ʿAbdrabbih überliefert wurden.

41. Ǧāḥiẓ, Bayān I 203
42. Ders. I 117
43. Ders. I 345

c) *Sprache und Stil*

Ein Sprachkunstwerk, und so auch die "Rede" (*ḫuṭba*), ist von dem Stil, der dem Verfasser eigen ist, geprägt. Klarheit und Leichtigkeit sollen jedoch immer oberstes Gebot sein. Bišr b. al-Muʿtamir sagt in seiner Ṣaḥīfa darüber:

> "Hüte dich vor der "Unebenheit" (*tawaʿʿur*) der Sprache, die zu "Verworrenheit" (*taʿqīd*) des Stils führt. Diese Verworrenheit zehrt jeden Gedanken auf und schadet deiner Ausdrucksweise."[44]

Al-Ǧāḥiẓ erklärt, daß Wörter, wenn sie leicht und genau sind, löblich sind und mehr in Verbindung zu Herz und Geist stehen.[45]

Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī will, daß die "Rede" (*ḫuṭba*) in klaren Worten, treffenden Vergleichen, kurzen Abschnitten mit Reimprosa verfaßt wird.[46]

Ibn Wahb fordert einmal Ausführlichkeit, ein anderes Mal Prägnanz, je nach Niveau des Publikums. Ein guter "Redner" (*ḫaṭīb*) ist derjenige, der eine lange ausführliche Rede für einfache Leute halten kann, aber auch eine kurze prägnante Rede für Leute mit hohem Bildungsniveau.[47]

ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī hat sich mit dem Rhythmus in der "Rede" (*ḫuṭba*) beschäftigt, der beispielsweise durch Reimprosa erzeugt wird. Dieser Rhythmus erleichtert es dem Redner, die Hörer zu fesseln:

> "wobei noch zu bemerken ist, daß der stil solcher vorreden rhythmik und reim geradezu verlangt; denn sie werden ja tradiert und gehen von mund zu mund wie dichtungen, und sie bedeuten in der prosa das, was der erotische eingang (*nasīb wa-tašbīb*) in der poesie bedeutet, von dem man ja sozusagen nichts verlangt, als daß der dichter da seine kunst spielen

---

44. Bayān I 136
45. Ders. II 8
46. Imtāʿ II 141
47. Burhān 162

läßt, das maß seines talentes zeigt, einen begriff von seiner virtuosität gibt und zeigt, was er alles in gewählt feiner beschreibung leisten kann." [48]

48. Ǧurǧānī, Asrār 9. Übers. Ritter 11

B. *Die Kunst des Schreibens (Briefstil)*

Wesentlicher Bestandteil der arabischen Literatur ist die "Briefkunst" (*kitāba*). Die Briefe fanden starkes Interesse und man bemühte sich um einen bilderreichen Stil: Prägnanz, Klarheit und logischer Aufbau waren weitere Merkmale, durch die sie sich auszeichneten. Die meisten "Briefe" (*rasā'il*), die uns erhalten sind, stammen aus den "Kanzleien der islamischen Herrscher" (*dīwān as-salṭana*). Man spricht daher auch von "Kanzleibriefen" (*rasā'il dīwānīya*) oder "Herrscherbriefen" (*rasā'il sulṭānīya*), die sich mit den Problemen von Politik und Gesellschaft auseinandersetzen.[49] Äußerlich lassen sie sich in lange und kurze Briefe unterteilen. Letztere werden "Randbemerkung", "Glosse" (*tauqī'āt*) genannt (s. S. 61-62).

Die *Kitāba* genoß hohes Ansehen, weil sie die Zusammenarbeit des Herrschers mit dem *Kātib* voraussetzten. Der Sekretär mußte zu diesem Zweck über Allgemeinbildung, wie auch über Spezialwissen, verfügen.[50]

Daneben gab es auch "literarische" (*adabīya*), "religiöse" (*dīnīya*), "brüderliche" (*iḫwānīya*) Briefe und Gerichtsbriefe (*rasā'il fī-l-qaḍā'*). Beispiele sind: die literarischen Briefe von Ibn al-'Amīd und aṣ-Ṣāḥib b. 'Abbād in dem Werk "Die guten Sitten der zwei Minister" (*Aḫlāq al-wazīrain*) von Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, der Brief des Propheten Muḥammad an Ḫālid b. al-Walīd (s. S. 47-48), das "Sendschreiben über die Gefolgschaft" (*Risāla fī ṣ-ṣaḥāba*) von 'Abdallāh b. al-Muqaffa' und der Gerichtsbrief von 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb an Abū Mūsā al-Aš'arī (s. S. 48-49).[51]

Diese verschiedenen Arten der Briefe erforderten einen guten Stil, um überzeugend zu wirken und forderte vom Schreiber hohes sprachliches und stilistisches Können.[52] Sie waren also nicht nur ein Mittel zur Darlegung bestimmter Probleme, sondern sie stellten darüber hinaus ein Sprachkunstwerk dar.

---

49. s. 'Askarī, Ṣinā'atain 173-176, sowie Islam, Kātib. E.I.[2] IV 754-770
50. Hamaḏānī, Alfāẓ 74
51. s. dazu: Ǧāḥiẓ, Bayān II 48-50, Ibn Hišām, Sīra II 383, Kurd 'Alī, Rasā'il 40-106, 117-134, 218-220 und Tauḥīdī, Aḫlāq 353ff
52. Ibn Wahb, Burhān 255-256

1. Die Bildung des "Schreibers" (*kātib*)

Die Briefkunst erforderte eine umfassende Bildung der Sekretäre in Literatur und Geschichte, damit sie sich mit den verschiedenen Problemen von Gesellschaft und Herrschaft auseinandersetzen konnten. Die arabischen Kritiker haben aus diesem Grund zahlreiche Bücher und Briefe zur Kunst des Schreibens und zur Bildung des Schreibers verfaßt. Beispiele sind die Bücher: "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba, "Die Grundsteuer und die Briefkunst" (*al-Ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāba*) von Qudāma b. Ǧaʿfar und "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṣ-Ṣūlī, sowie der Brief von ʿAbdalḥamīd al-Kātib an die Sekretäre. Darin gibt der Autor Anleitungen zur Abfassung eines guten künstlerischen Textes. Dieser Brief wird später ein grundlegendes Werk für die kuttāb. Den Anfang bildet eine Segensformel mit einer ausführlichen Huldigung an diesen Berufsstand, wobei dessen Bedeutung und Unentbehrlichkeit für den Herrscher hervorgehoben wird:

> "Er hat euch, ihr Sekretäre, die vornehmste Stellung zugewiesen" (*fa-ǧaʿalakum maʿāšir al-kuttāb fī ašrafi l-ǧihāt*).

Er enthält weiterhin ein Bildungsprogramm, das für die *Kuttāb* obligatorisch ist: das Studium des Koran, der religiösen Pflichten (*farāʾiḍ*) und der arabischen Sprache, die intensive Beschäftigung mit Dichtung und Berichten über die Schlachtentage der Araber und Perser. Neben religiöser und literarischer Bildung spielt auch die verwaltungstechnische Ausbildung eine große Rolle. Der Kātib wird weiterhin angehalten, niedrige Verhaltensweisen wie Verleumdung und schlechte Eigenschaften wie Hochmut von sich fernzuhalten. Er soll seinem Herrscher in Treue und Dankbarkeit ergeben sein und ihm das Lob erweisen, das ihm gebührt, die Last des Tadels dagegen auf sich nehmen. Die ideale Beziehung eines Sekretärs zu seinem Herrscher wird im Anschluß daran mit der Beziehung des Dresseurs zu einem Pferd verglichen. Dabei werden verschiedene Situationen im einzelnen durchgespielt.[53] Ebenso wie der Dresseur den

53. ʿAbdalḥamīd, Risāla ilā l-kuttāb 222-226. s. Schönig, Sendschreiben 118-119 vgl. Baġdādī, Kuttāb 150, Islam, Kātib. E.I.[2] IV 754-770, Roemer, Staatsschreiben 5, sowie Latham, ʿAbdalḥamīd al-Kātib 164ff

Charakter seines Pferdes kennen muß, braucht auch der Sekretär seinem Herrscher gegenüber das nötige Einfühlungsvermögen. Wenn das Pferd widerspenstig ist, darf er sich nicht aufregen und wenn es langsam ist, muß er mit Freundlichkeit seine Schritte beschleunigen.

ʿAbdalḥamīd al-Kātib zeichnet in seiner *risāla* das Idealbild eines Sekretärs, das dieser nach Möglichkeit anstreben solle. Dabei wurde er als Perser von den Ratschlägen der persischen Könige für Sekretäre beeinflußt, wie sie sich in den Überlieferungen finden, die Firdausī (st. um 320/1021) später in seinem "Buch der Könige" (*Schāhnāme*) zusammengetragen hat.[54] Spätere arabische Kritiker fügen noch andere Bedingungen hinzu, die der Sekretär erfüllen muß. Ibn Qutaiba (st. 276/889) forderte die Sekretäre auf, sich mit den Problemen des Volkes und der Prophetentradition zu befassen und sieht in der Beschäftigung mit diesen Dingen die Grundlage eines guten Stils.[55]

Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st. 279/892) schreibt:

> "Lies die Bücher der Maqāmen und "Reden" (*ḫuṭab*), die Diskussionen der Araber, die Gedanken der Nichtaraber (Perser) (*maʿānī l-ʿaǧam*), befasse dich mit der "Logik" (*ḥudūd al-manṭiq*), den Sprichwörtern der Perser, ihren Briefen, "Verträgen" (*ʿuhūd*), "Randbemerkungen" (*tauqīʿāt*), Biographien und Berichten über ihre Kriegsführung. Eigne dir Kenntnisse in Grammatik, Morphologie und Philologie an, studiere die Dokumente und Klauseln, z.B. Archivakten und die "Depositen" (*amānāt*). Die Beschäftigung mit diesen Dingen ist die wichtigste für jeden Sekretär. Übe dich auch in der Benutzung der Koranverse und der Sprichwörter an passender Stelle. Erfinde beredte Wendungen, übe dich in der Dichtkunst und der Metrik."[56]

Der *kātib* sollte sich auch mit der Sprache der Wissenschaftler und Experten befassen. Zur Übung und Erweiterung seiner Bildung dient die Lektüre von Briefen berühmter Vorgänger.[57]

---

54. vgl. dazu: Firdausī, Schāhnāme 381ff, 444ff, 481ff. Ǧahšiyārī, Wuzarā' 1-11
55. Ibn Qutaiba, Adab 12
56. ʿAḏrā' 7-8. Zu diesem Themenkomplex vgl. Hoenerbach, Spanisch-Islamische Urkunden: XXIV-XXV
57. Ders. 7

Auch Abū Hilāl al-ʿAskarī hat in seinem Buch "Das Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*Kitāb aṣ-ṣināʿatain: al-kitāba wa-š-šiʿr*) die Voraussetzungen einer guten Bildung erwähnt. So soll der *kātib* Kenntnisse in Sprache, Grammatik, Poesie, Prosa und "Arithmetik" (*ʿilm al-ḥisāb*) besitzen.[58]

Ibn Sinān al-Ḫafāǧī (st. 466/1073) hebt die Wichtigkeit der "religiösen Bildung" (*ṯaqāfa dīnīya*) für den Sekretär hervor.[59] Daneben fordert Qudāma b. Ǧaʿfar (st. 337/949) in seinem Buch "Die Grundsteuer und die Briefkunst" (*al-Ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāba*) die Spezialisierung des Sekretärs, zum Beispiel als "Sekretär der Polizei" (*kātib šurṭa*) oder des "Landes" (*kātib arāḍin*).[60]

Der *kātib* soll sich auch um eine schöne "Schrift" (*ḫaṭṭ*) bemühen, damit die Leute seine Schreiben lesen können.[61]

Sogar das äußere Erscheinungsbild war vorgegeben. Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st. 279/892) schreibt:

> "Die Weisen haben folgende Eigenschaften von den "Sekretären" (*kuttāb*) gefordert: eine "stattliche Gestalt" (*ṭūl al-qāma*), einen "leichten Hals" (*ḫiffat al-lahāzim*), womit Wendigkeit und Flexibilität gemeint sind, einen "dichten Bart" (*kaṯāfat al-liḥya*),das "richtige Gefühl" (*luṭf al-maḏhab*), d.h. Taktgefühl, einen "süßen" Charakter (*ḥalāwat aš-šamāʾil*) und gute Kleidung."[62]

Dies weist auf die soziale Stellung hin, die der Sekretär innerhalb der Gesellschaft einnimmt.

Das künstlerische Niveau der Briefe läßt die hohe Bildung der Sekretäre erkennen. Das Kapitel hat auch gezeigt, wie umfangreich sich die arabischen

---

58. s. Ṣināʿatain 171-176
59. Sirr 282
60. Ḫarāǧ 131. Diese Charakterisierung des *kātib* findet sich bei Hoenerbach, Spanisch-Islamische Urkunden: XXVI-XXVII, vgl. ferner Islam, Kātib. E.I.[2] IV 754-770
61. Ibn Qutaiba, Adab 2
62. ʿAḏrāʾ 8-9 s. dazu Hoenerbach, Spanisch-Islamische Urkunden: XXV

Kritiker sowohl zur Bildung des Sekretärs, als auch zur Bildung von Dichter und Redner geäußert haben.

2. Die Grundlage der *kitāba*

Die "Schrift" (ḫaṭṭ) ist die Grundlage der *kitāba*. Die Leser verlangten von den "Sekretären" (kuttāb) ein klares Schriftbild, und wenn diese Aufforderung nicht erfüllt war, fand das Schreiben, ungeachtet des Inhalts, wenig Interesse.[63]

Die Sekretäre beschäftigten sich daher mit den Arten der Kalligraphie und achteten auf die Qualität ihrer Schreibwerkzeuge. Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 336/947) fordert in seinem Buch "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*), auf die Länge der einzelnen Buchstaben (*ṭūl al-ḥurūf*) zu achten. Außerdem sollen zwischen den Wörtern Lücken gelassen werden, damit es für den Leser klar und deutlich ist.[64]

Wenn der Sekretär eine "Anrufung" (*du'ā'*) benutzt, darf er diese nicht auf mehrere Zeilen verteilen, sondern soll sie in einer Zeile unterbringen. Dies gilt ebenso für mehrgliedrige Beinamen, wie die Kunya, zum Beispiel Abū Tammām, und zusammengesetzte Namen wie ʿAbdallāh.[65] Ansonsten würden sie die Schönheit des Schreibstils vermindern und dem Leser die Lektüre erschweren.

So wie der "Redner" (*ḫaṭīb*) eine vernehmliche Stimme und eine gute Aussprache braucht, so soll der "Sekretär" (*kātib*) über eine Schrift verfügen, die das Auge des Lesers beruhigt und ihm das Lesen erleichtert.

Aus diesem Grund wollte Ibn Wahb al-Kātib nicht von der früheren Methode der Sekretäre abweichen, besonders nicht von der Zeichnung der Buchstaben wie zum Beispiel *mīm*, und *kāf* oder des "langen" Buchstabens (*iṭāla*) *šīn*. Außerdem soll der *kātib* Buchstaben, die früher kurz waren, nicht verändern und sie länger zeichnen.[66]

Ibn Durastawaih (st. 347/958) hat sich in seinem Buch "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-kuttāb*) mit der Zeichnung von Buchstaben beschäftigt.

---

63. s. Ṣūlī, Adab 42
64. Ders. 54
65. Ders. 56
66. Ibn Wahb, Burhān 172

Gute "Schrift" (*ḫaṭṭ*) ist seiner Meinung nach diejenige, die man auf einer Geraden anordnen kann, und die in den Briefen einen Rand läßt. Daneben soll das erste und das letzte Wort eines Briefes lang geschrieben werden, damit Anfang und Ende erkennbar sind.[67]

Die Wichtigkeit der Schrift kommt im Umfang der Werke zu diesem Thema zum Ausdruck, z.B. "Das Sendschreiben über die Briefkunst" (*Risāla fī 'ilm al-kitāba*) von Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī oder das Buch "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) von ʿAlī b. Ḫalaf al-Kātib.[68]

67. Ibn Durastawaih, Kuttāb 126
68. s. dazu: Tauḥīdī, Kitāba 31, 43-44, sowie ʿAlī b. Ḫalaf, Mawādd 329, 335-336

3. Allgemeine Bedingungen für das Abfassen von Prosa

Wie in Poesie und "Rede" (*ḫiṭāba*), spielen auch bei der Abfassung von Briefen die innere Verfassung des Schreibers und der rechte Zeitpunkt dafür eine wichtige Rolle. Ibn al-Mudabbir sah, daß dem "Sekretär" (*kātib*) das Schreiben unmöglich ist, wenn Körper und Geist nicht ruhig genug sind, um sich auf ein Thema zu konzentrieren.[69]

Qudāma b. Ǧaʿfar hat uns in seinem Buch "Die Grundsteuer und die Briefkunst" (*Kitāb al-Ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāba*) die Geschichte des Sekretärs Aḥmad b. Yūsuf und des Herrschers al-Maʼmūn überliefert. An dieser Geschichte läßt sich erkennen, daß das Schreiben nicht eine automatische Arbeit ist, sondern eine künstlerische schöpferische Tätigkeit. Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib sagte:

> "Al-Maʼmūn, Herrscher der Gläubigen, befahl mir, einen Brief darüber zu schreiben, daß in den Nächten des Ramaḍān mehr "Öllampen" (*qanādīl*) in den großen Moscheen der großen "Städte" (*amṣār*) angebracht werden sollen."

Er erzählt weiter:

> "Niemand hatte je darüber geschrieben, so daß ich mich hätte daran orientieren können. Ich schlief darüber, und hatte im Schlaf eine Art Vision, die mir eingab, folgendes zu schreiben: [Die Öllampe] signalisiert menschliche Gesellschaft für den Reisenden, Beleuchtung für den, der lange bleibt (*mutahaǧǧid*), Anregung für den Frommen (*mutaʿabbid*)..."[70]

At-Tauḥīdī sieht außerdem eine Schwierigkeit darin, einen Text nur teilweise oder punktuell zu ändern. Er sagt:

> "Warum verliert eine Rede an Kraft, wenn man ihrem Verfasser, Schreiber, Redner oder Dichter bezüglich eines Wortes, durch das sie mangelhaft

---

69. Ibn al-Mudabbir, ʿAḏrāʾ 30
70. Qudāma, Ḫarāǧ 37-38

wirkt, oder eines Verses, der die Komposition stört, oder eines Ausdrucks, der nicht am richtigen Platz ist, sagt, er möge diesen Ausdruck ersetzen, dieses Wort an eine andere Stelle setzen, diesen Gedanken woanders anbringen? Warum hätte er nicht so viele Schwierigkeiten, und würde es ihn nicht so viel Zeit kosten, wenn er eine ganz neue *qaṣīda* verfassen würde oder den Auftrag zu einer neuen erhalten würde?"[71]

71. Tauḥīdī, Muqābasāt 153-154

4. Die Teile des Briefes

Der Brief weist, wie Rede und Dichtung, eine feste Struktur auf: Einleitung, Hauptteil und Briefschluß. Die arabischen Kritiker haben die Einleitung eines Briefes oft mit der Einleitung einer *qaṣīda* verglichen.[72] Die Einleitung muß die Adresse des Absenders und Empfängers beinhalten und eine Anrede verwenden, die der Stellung des Empfängers entspricht.[73] Sie soll interessant gestaltet werden und auf die Hauptgedanken des Inhalts hinweisen.

Ibrāhīm b. al-Mudabbir schreibt in seinem Sendschreiben "Der jungfräuliche Traktat" (*ar-Risāla al-ʿaḏrāʾ*) dazu:

> "In der "Einleitung" (*muqaddima*) deines Briefes muß ein klarer Hinweis auf dein Ziel vorhanden sein und die Eröffnung deiner "Rede" (*kalām*) soll eine klare Hinführung auf deine Absicht sein, welche Art der Wissenschaft du auch behandelst, und welcher Art "Rede" (*ḫuṭba*) und Stil sind. Das ist am besten für deine Gedanken und die Harmonie deiner "Rede" (*kalām*)."[74]

Jeder sozialen Klasse der Gesellschaft wurde dabei eine besondere Anrede zuteil. Ibrāhīm b. Mudabbir sagt:

> "Jede Schicht hat bestimmte Ansichten und "Wertvorstellungen" (*maḏhab*), die du in deinen Briefen berücksichtigen mußt. Achte darauf, wie du die Anrede gestaltest, und werde der Stellung des Empfängers gerecht ..."[75]

Je nach dem sozialen und geistigen Niveau des Lesers benutzten die *kuttāb* auch verschiedene Schriftfarben.[76]

---

72. ʿAskarī, Ṣināʿatain 489
73. s. ʿAlī b. Ḫalaf, Mawādd 339
74. ʿAḏrāʾ 22
75. Ders. 11-22
76. s. Ibn Wahb, Burhān 271

Der Herrscher muß mit "Beherrscher der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) angeredet werden.[77] Außerdem muß jeder Brief mit der *basmala* und der Eulogie des Propheten beginnen.[78] Entsprechend dem Anlaß werden verschiedene Formeln in der Einleitung verwendet. Ein Friedensangebot beispielsweise beginnt folgendermaßen:

> "Ich bürge für dein Blut, dein Vermögen, deine "Klienten" (*mawālī*) und "Gefolgsleute" (*atbāʿ*)..."[79]

Über den Umfang der Einleitung sagt Ibrāhīm b. al-Mudabbir:

> "Mache die Einleitung deiner Rede nicht zu lange, und fasse dich nicht zu kurz."[80]

Einige Einleitungsformeln finden auch das Mißfallen der Kritiker, so der Ausruf: "Gott verlängere das Leben des Prinzen" (*aṭāla Allāhu ʿumra l-amīr*).[81] Am Ende der Einleitung findet sich schließlich die Formel "nun zur Sache" (*ammā baʿdu*) als Hinweis auf den Beginn des Hauptteils.[82]

Die einzelnen Teile des Briefes sind inhaltlich miteinander verbunden. Ibn ʿAbdrabbih sagt zum Aufbau eines Briefes:

> "Ein Schreiber ist erst dann ein Schreiber, wenn niemand den Anfang seines Briefes mit dem Ende vertauschen kann."[83]

Nach Meinung Abū Hilāl al-ʿAskarīs zeugt die Einheit des Themas von künstlerischer Qualität.[84] Qābūs b. Wašmgīr (st. 403/1012) zog die Schlußfolgerung:

---

77. Ṣūlī, Adab 164
78. Ibn Wahb, Burhān 275
79. Ibn Qutaiba, ʿUyūn II 225
80. ʿAḏrā' 22
81. Ibn Wahb, Burhān 280
82. Ṣūlī, Adab 37
83. ʿIqd IV 174
84. Ṣināʿatain 187. vgl. dazu Kapitel II, S. 114

"Wenn ein Schreiber einen Brief schreibt oder ein Dichter eine *qaṣīda* verfaßt, und seine Rede nicht einheitlich gestaltet in Qualität und sprachlicher Reinheit, dann ist sie mangelhaft."[85]

Al-Ḥumaidī fordert in seinem "Buch zum leichteren Erlernen des Briefschreibens" (*Tashīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl*) vom Sekretär, seine Worte zu koordinieren und seine Gedanken zu strukturieren.[86]

Das Ende des Briefes kann unterschiedliche Formen annehmen. Die meisten Sekretäre beenden ihre Briefe mit dem Gruß "Friede" (*as-salām*). Einige stimmen den Schlußteil auf den Inhalt des Briefes ab. Eine "Klage" (*šakwā*) wird mit "Gott ist der Helfer" (*wa-llāhi l-musta'ān*) beschlossen, ein Bericht über einen Trauerfall endet mit den Worten:

"Wir sind von Gott erschaffen und kehren zu ihm zurück" (*innā li-llāhi wa-innā ilaihi rāǧi'ūn*).[87]

85. Qābūs, Kamāl 89-90
86. Tashīl 16
87. Ibn al-Mudabbir, 'Aḏrā' 17

5. **Sprache und Stil**

Der beste Brief zeichnet sich durch Klarheit und Deutlichkeit aus. Al-Ǧāḥiẓ sagt:

> "Was die "Rhetorik" (*balāġa*) betrifft, so habe ich keine Methode als die der Sekretäre gesehen. Sie verzichten auf verworrene, fremd erscheinende, nichtssagende bzw. abgenützte Wörter in ihren Briefen."[88]
> (*ammā anā fa-lam ara qaṭṭu amṯala ṭarīqatan fī l-balāġati mina l-kuttāb, fa-innahum qad iltamasū mina l-alfāẓi mā lam yakun mutawa''iran waḥšīyan, wa-lā sāqiṭan sūqīyan*)

Enthält der Brief unklare und fremdartige Wörter, dann wird der Sinn unklar, und die Zeit des Lesers wird unnötig in Anspruch genommen. Al-Ḥātimī schreibt in seinem Werk "Die Zierde der Unterhaltung: Über die Dichtkunst" (*Ḥilyat al-muḥāḍara fī ṣinā'at aš-ši'r*):

> "Die edelste "Rede" (*kalām*) ist die, die leicht zu verfolgen ist, aber ein hohes Niveau hat, und deren Teile miteinander harmonieren."[89]
> (*fa-inna ašrafa l-kalāmi mā sahula sabīluhu, wa-qaruba ma'ḫaḏuhu, wa-ba'uda marāmuhu, wa-'tadalat aqsāmuhu*)

Abū Hilāl al-'Askarī bemerkt, daß "Wiederholungen" (*takrār*) die künstlerische Qualität beeinträchtigen.[90]

'Alī b. Ḫalaf al-Kātib stellt in seinem Werk "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) fest, daß das Werk an künstlerischer Qualität gewinnt, wenn der Schreiber nicht zu einfache, aber auch nicht zu komplizierte Wörter benutzt, sondern am besten auf ein Vokabular zurückgreift, das durch frühere Autoren vertraut ist.[91]

---

88. Bayān I 137
89. Ḥilya I 123
90. Ṣinā'atain 170
91. Mawādd 72

Die Aussage des Kalifen al-Ma'mūn (st. 218/833) bestätigt dies:

> "Nichts hat mich mehr beeindruckt als der Brief von al-Qāsim b. ʿĪsā ... Er ist prägnant, ohne schwache Stellen, und der Redner weiß genau, wie man die Rede gliedert, aber seine Fähigkeit und sein großes Maß [an literarischen Kenntnissen] veranlassen ihn nicht zu Weitschweifigkeit. Sein Ziel wird klar und er wählt treffsichere Ausdrücke dafür."[92]

Prägnanz oder Ausführlichkeit hängen vom Thema ab, wobei die Schreiber dem prägnanten Stil den Vorzug gaben. Eine Ausnahme bilden Briefe, in denen der Herrscher wichtige Staatsangelegenheiten behandelt. Diese mußten ausführlich sein, damit alle Menschen sie verstehen konnten.[93] Ibn Qutaiba (st. 276/889) sagt in seinem Buch "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*):

> "Jemand, der zum Krieg aufrufen will oder zur Blutrache oder zum Frieden zwischen den Stämmen, kann seine Rede nicht zu kurz machen. Einer, der an das Volk einen Brief über Eroberung und Landgewinnung richtet, darf sich nicht zu knapp fassen."[94]

Wichtiges Stilelement ist auch der sprachliche Rhythmus, der bisweilen durch "Paarreim" (*izdiwāǧ*) erzeugt wird, und die Aufmerksamkeit des Lesers erregt. Abū Hilāl al-ʿAskarī (st. 395/1005) sagt:

> "Wisse, was du zur Abfassung der "Briefe" (*rasā'il*) und "Reden" (*ḫuṭab*) brauchst, ist nur der "Paarreim" (*izdiwāǧ*), und es ist nicht nötig, in "Reimprosa" (*saǧʿ*) zu schreiben. Falls du sie dennoch in Reimprosa geschrieben hast, wäre es besser, wenn du keinen Mißklang durch Gezwungenheit und Kompliziertheit in deine Reimprosa bringst."[95]

Neben den umfangreichen Abhandlungen, gab es auch eine kürzere Form des Briefes, "Randbemerkungen" (*tauqīʿāt*) genannt. Sie wurde verwendet nachdem

---

92. ʿAskarī, Ṣināʿatain 499
93. Ders. 210
94. Adab 19
95. Ṣināʿatain 173

das Gebiet des islamischen Staates sich so vergrößert hatte, daß den Herrschern keine Zeit mehr für lange Briefe blieb. (vgl. S. 61-62)

Die *tauqīʿāt* waren kurz gefaßt und mit Sprichwörtern oder Koranversen versehen.[96] In ihnen äußerte sich der Herrscher in knapper Form zu Fragen und Anträgen. Beispielsweise hat al-Faḍl b. Sahl (st. 203/818) auf einen Brief seines Sekretärs über "Straßenräuber" (*quṭṭāʿ aṭ-ṭurq*) folgenden Koranvers angemerkt:

"Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Land eifrig auf Unheil bedacht sind (*yasʿauna fī l-arḍī fasādan*), soll darin bestehen, daß sie umgebracht oder gekreuzigt werden, ohne daß ihnen wechselweise (rechts oder links) Hand oder Fuß abgehauen wird, oder daß sie des Landes verwiesen werden. Das kommt ihnen als Schande im Diesseits zu. Und im Jenseits haben sie (überdies) eine gewaltige Strafe zu erwarten."[97]

Ibrāhīm b. al-ʿAbbās (st. 132/749) schrieb folgende Randbemerkung auf einen Brief seines Sekretärs über Lob (*madḥ*) und Tadel (*ḏamm*):

"Wenn einer, der Gutes tut, den Lohn erhält, der ihn (in seinem Tun) bestärkt, und ein Übeltäter die Strafe gewärtigt, die ihn (von seinem Tun) abhält, dann wird der Rechtschaffene das Rechte aus eigenem Antrieb tun, während der Übeltäter zum rechten (Lebenswandel) aus Furcht (vor Strafe) geführt wird." [98]
(*iḏā kāna li-l-muḥsini mina l-ǧazāʾi mā yuqniʿahu, wa li-l-musīʾi mina l-nikāli mā yaqmaʿahu, baḏala al-muḥsinu al-wāǧiba ʿalā raġbatin, wa-nqāda al-musīʾu li-l-ḥaqqi rahbatan*).

---

96. Ibn Durastawaih, Kuttāb 159-160 s. Hoenerbach, Spanisch-Islamische Urkunden XXV
97. Koran 5: 33, s. Ibn ʿAbdrabbih, ʿIqd IV 220
98. Ṣafwat, Rasāʾil IV 421

c. *Sprichwörter: Definition und künstlerische Eigenart*

In den "Sprichwörtern" (*amṯāl*) spiegeln sich Traditionen, Sitten, Denkart und Mentalität eines Volkes. R. Sellheim schreibt:

> "Der Sinn und die Bedeutung des Sprichwortes besteht darin, daß für eine zumindest in Generationen gemachte Lebenserfahrung, oft eine "Partikulare Gesetzlichkeit" des Lebens, die mit Vorliebe der Welt der sinnlichen Beobachtung entnommen ist, als Repräsentant für alle analogen Fälle hingestellt wird. Das Sprichwort ist nicht der sprachliche Ausdruck in der Form eines abstrakten, alle Fälle gleichmässig treffenden Satzes; diese gedankliche Formulierung wäre wohl über das Abstraktionsvermögen des einfachen Volkes hinausgegangen."[99]

Aus vorislamischer Zeit wurde ein großes Erbe an Sprichwörtern mündlich überliefert.[100] ʿAbdallah b. al-Muqaffaʿ (st. 142/759) hat auf die wichtige Rolle des Sprichwortes hingewiesen, durch das Erfahrungen früherer Generationen vermittelt werden.[101] Al-Ǧāḥiẓ schreibt darüber (vgl. S. 37):

> "Ein Araber hat einen bestimmten Standpunkt und verteidigt ihn mit einer Reihe von gebräuchlichen Redensarten. Die Leute zitieren sie nur, wenn sie darin einen Nutzen oder Vorteil sehen: Der Belegvers und die Redensart sind Grundlage der Wissenschaft."[102]

Die arabischen Wissenschaftler haben wenig kritische Studien zu Sprichwörtern verfaßt, sondern beschränkten sich darauf, sie zu sammeln und in lexikalischer Reihenfolge anzuordnen. Ḥamza al-Iṣbahānī (st. vor 370/980) schreibt:

> "Ich habe alle [Sprichwörter] in diesem Buch aufgeschrieben - es waren mehr als 1200, ohne die Redensarten der "Modernen" (*muwalladūn*), von

---

99. Sprichwörter 13
100. s. als Beispiele diese Werke: al-Maidānī, Maǧmaʿ al-amṯāl, al-ʿAskarī, Ǧamharat al-amṯāl und as-Suyūṭī, al-Muzhir
101. al-Adab al-Kabīr 40
102. Bayān I 271

denen ich über 500 im Kapitel 29 gesammelt habe, so daß die Zahl der Redensarten in diesem Buch 1800 überschreitet. Ich habe sie alphabetisch geordnet, um dem Leser die Benutzung zu erleichtern."[103]

Abū Hilāl al-ʿAskarī hat sein großes Buch "Die Sammlung der Sprichwörter" (*Ǧamharat al-amṯāl*) ebenfalls nach dem Alphabet geordnet.[104] Darüber hinaus aber sah er das Studium der Sprichwörter als eine Wissenschaft an, die "Übung" (*durba*) und Geschicklichkeit erfordert, ebenso Kenntnisse, um die "Fremdwörter" (*ġarīb al-luġa*) zu verstehen und zu interpretieren.[105]

Zur inhaltlichen und sprachlichen Charakterisierung von Sprichwörtern gibt es nur wenige Aussagen. Abu ʿUbaida (st. 224/838) sah in seinem "Buch der Sprichwörter" (*Kitāb al-amṯāl*) in den Sprichwörtern den Ausdruck einer Lebensweisheit, die durch Erfahrung gewonnen wird, und ein "Register" (*siğil*) der Volkskultur. Er sah aber auch den künstlerischen Aspekt der bildlichen Ausdrucksweise der Sprichwörter:

> "Die *amṯāl* sind die Lebensweisheit ... der Araber in der Heidenzeit und im Islam. Sie benutzen sie als Nebenweg im sprachlichen Ausdruck; und sie erreichen mit ihnen, was sie beim Sprechen ausdrücken wollen, durch indirekten, nicht direkten Ausdruck. Sie gewinnen damit dreierlei auf einmal: die Kürze des Ausdrucks, das genaue Treffen des Gemeinten und die Schönheit des Vergleichs."[106]

R. Sellheim schreibt dazu:

> "Nach dieser Definition sind die *amṯāl* auf Erfahrungen beruhende Weisheitssprüche. Es wird ferner behauptet, daß der Ausdruck indirekt sei (*kināya*). Das ist nur richtig, wenn man *kināya* nicht im technischen Sinne des *ʿilm al-bayān* nimmt; denn keineswegs alle *amṯāl* haben die Form der

---

103. Ḥamza, Durra I 56
104. Ǧamhara I 6
105. Ders. I 5
106. Ich zitiere nach Suyūṭī, Muzhir I 486 Übers. Sellheim, Sprichwörter 9

kināya. Der indirekte Ausdruck ist bei vielen *amṯāl* durch bildliche Ausdrucksweise (*tamṯīl*) gegeben. Treffend ist die Charakterisierung als Breviloquenz, weil in der Tat sowohl eine Lebenserfahrung als die Charakterisierung einer Situation durch ein *maṯal* auch sprachlich sehr viel kürzer und leichter zu formulieren ist als durch abstrakte, direkte, unbildliche Ausdrucksweise. Wenn er weiterhin die Schönheit des Vergleichs als ein Merkmal der *amṯāl* bezeichnet, so denkt er sicherlich dabei nur an bildliche *amṯāl*, obwohl er in seiner Sammlung eine große Anzahl von Weisheitssprüchen bringt, die - wie wir noch sehen werden - der bildlichen Form entbehren."[107]

Ibn ʿAbdrabbih gibt eine allgemeine Definition, in der er Sprichwörter als Schmuck der Rede ansieht, die die Volkserfahrungen treffend ausdrücken:

"... Die Sprichwörter sind die Zierde der Rede, die Juwelen unter den Ausdrücken und die Schmuckstücke der Gedanken, die die Araber gewählt haben, und worin die Nichtaraber hervorragend sind; sie sind beständiger als die Dichtung und edler als die "Rede" (*ḫiṭāba*)."[108]

Auch al-Fārābī gibt nur eine allgemeine Definition:

"Das *maṯal* ist ein Ausdruck, den das gemeine Volk, wie die Gebildeten in Form und Inhalt unter gegenseitigem Einverständnis in ihren Sprachgebrauch aufgenommen haben, so daß es ihnen schliesslich zum alltäglichen Ausdrucksmittel geworden ist, das sie in Freud und Leid im Munde führen. Mit ihm vermögen sie Dinge zu sagen, die sie sonst nicht sagen könnten, und sie erfassen damit fernliegende Gedankeninhalte. Sie befreien sich dadurch von Kummer und Betrübnis. Es ist ein höchst vollendeter Ausdruck der Lebensweisheit; (es kann ja auch nicht anders sein), denn etwas Mangelhaftes und etwas von unzureichender Qualität oder etwas, was nicht im hohen Maße die äusserste Feinheit erreicht, würde nicht von allen Leuten akzeptiert werden."[109]

---

107. Sellheim, Sprichwörter 9-10
108. ʿIqd III 63
109. Suyūṭī, Muzhir I 486 Übers. Sellheim, Sprichwörter 11

Sellheim hat die Aussage al-Fārābis folgendermaßen gedeutet:

"In dieser Definition ist wieder das "Stehendwerden", das "Stereotypsein" der *amṯāl* hervorgehoben; ausserdem die Möglichkeit, Dinge mit ihnen zu sagen, die auf direktem Wege nur schwierig auszudrücken wären. Das ist eine durchaus richtige Beobachtung. Al-Fārābī spricht auch von der psychologisch befreienden Wirkung der *amṯāl*, ohne sie allerdings näher zu erklären. Sie wird vielleicht darin zu suchen sein, daß durch ein *maṯal* eine individuelle Not als eine allgemein menschliche eingeordnet wird, und dadurch für den Einzelnen leichter zu tragen ist."[110]

Al-Marzūqī (st. 421/1030) definierte das Sprichwort folgendermaßen:

"Das *maṯal* ist ein Satz, welcher entweder aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen oder allein durch sich selbst einem freieren (eben dem sprichwörtlichen) Gebrauch zugeführt, allgemeine Aufnahme findet und durch Übertragung von Mund zu Mund bekannt wird. Dieser Satz wird ferner übertragen von da, wo er (zum ersten Male) vorkommt, auf einen jeden neuen Fall, auf den er passt, ohne daß sein Wortlaut einer Veränderung unterliegt. Und er wird von dem, was sein äusserer Wortlaut besagt, auf analoge Sinninhalte übertragen. Darum wird er (als *maṯal*) gebraucht, auch wenn der Anlass seiner Entstehung unbekannt ist."[111]

Nach Sellheim wird in der Definition von al-Marzūqī eine Eigentümlichkeit des *maṯal* deutlich, nämlich, daß es als individueller Repräsentant für alle irgendwie analogen Fälle gebraucht wird. Ferner, daß es auch als *maṯal* beibehalten wird, wenn sein Ursprung vergessen ist, und schließlich, daß es unverändert bleibt, ganz gleich auf wen oder was es angewandt wird.[112]

---

110. Sprichwörter 11-12
111. Ich zitiere nach Suyūṭī, Muzhir I 486 Übers. Sellheim, Sprichwörter 12
112. s. Sellheim, Sprichwörter 17

In sprachlicher Hinsicht werden Prägnanz und die Genauigkeit der Bilder besonders betont. Ibrāhīm an-Naẓẓām (st. nach 220/735) sagt:

"Im Sprichwort treffen vier Dinge zusammen, die in anderer Rede nicht zusammentreffen: Kürze des Ausdrucks, das Gemeinte auf den Punkt bringen, Schönheit des Vergleichs, hohe Aussagekraft durch "indirekten Ausdruck" (*kināya*). Dies ist das höchste Ziel der Rhetorik."[113]

Das Sprichwort ist daher besonders einprägsam und spricht in hohem Maße die Gefühle der Hörer und Leser an, weswegen es oft innerhalb der Rede verwendet wird. Abū Hilāl al-ʿAskarī sagt dazu:

"Als die Araber erkannten, daß Sprichwörter in vielen Redesituationen einsetzbar sind und in jeden Stil passen, da verbreiteten sie sie in treffenden Formulierungen, damit sie eingängiger wurden und ihre Verbreitung leichter vor sich ging. Die Sprichwörter zählten zu den höchsten und besten Elementen der Rede, weil sie in wenigen Worten viel ausdrücken."[114]

Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī schreibt dem Sprichwort die Fähigkeit zu, das sinnlich nicht Wahrnehmbare zu veranschaulichen:

"Sprichwörter werden angewandt, wenn es darum geht, Abstraktes auszudrücken."[115]

Sprichwörter, die besonders häufig gebraucht wurden, nannte man *amṯāl sā'ira*. Ibn Rašīq sagte darüber:

"Gebräuchliche Sprichwörter tauchen oft in Poesie wie in Prosa auf; das beste Sprichwort ist das prägnanteste, und das weiseste Sprichwort ist das wahrste."[116]

---

113. Nuwairī, Nihāya III 2
114. ʿAskarī, Ǧamhara I 4-5
115. Hawāmil 240
116. ʿUmda I 280 vgl. dazu: Tauḥīdī, Imtāʿ II 141

Die "Spruchweisheit" (*ḥikma*) ist eine weitere Art des Sprichworts, die besonders von Philosophen und Gelehrten verwendet wurde. Al-Fārābī hat die Spruchweisheit als seltenes und weniger verbreitetes Sprichwort bezeichnet.[117]

R. Sellheim hat die *ḥikma* definiert:

> "Die Spruchweisheit umfasst Sitten- und Weisheitssprüche, Devisen, Maximen, Apophthegmata und Sentenzen. Sie sprechen die Lebenserfahrung - wenigstens zu einem Teil - direkt in abstrakter Form aus. Es ist wohl kein Zufall, daß amṯāl dieser Kategorie in vielen Fällen den zum abstrakten Formulieren fähigen Weisen und Philosophen zugeschrieben werden, während es zum Sprichwort und zur sprichwörtlichen Redensart gehört, daß der Schöpfer unbekannt bleibt. Oftmals haben diese "weisen Männer" nur ein Sprichwort durch einen antithetischen, abstrakten Gedanken erweitert, seinen Inhalt durch Austausch einzelner Wörter allgemeingültiger, "philosophischer" umgestaltet und die Prosa in Rhythmus und Reim gebracht."[118]

Es ist offensichtlich, daß den Sprichwörtern weniger Interesse als anderen literarischen Gattungen entgegengebracht wurde. Sie wurden nur gesammelt und geordnet, wobei der sprachlichen und künstlerischen Seite wenig Beachtung geschenkt wurde. Das mag daran liegen, daß die Sprichwörter ein Volkserbe sind, sich auf kein bestimmtes Thema beschränken und nicht einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden können. Daher wurden sie nicht in literaturkritische Betrachtungen einbezogen.

---

117. s. Suyūṭī, Muzhir I 486
118. Sprichwörter 17-18

D. *Formen der Disputation (Gespräch und Streitgespräch)*

In den verschiedenen islamischen Sekten und politischen Parteien wurde viel über politische, ideologische und religiöse Probleme diskutiert. Das Streitgespräch entwickelte sich dabei zu einer literarischen Gattung mit festen Regeln und Methoden, mit denen sich die arabischen Kritiker auseinandersetzten.

Ibn Wahb äußert sich zu den Verhaltensregeln von Sprecher und Hörer beim "Streitgespräch" (*ǧadal*) in seinem Werk "Der Beweis. Über die Arten der Beredsamkeit" (*al-Burhān fī wuǧūh al-bayān*):

> "Wichtig ist, daß der Sprecher weiß, wie lange er sprechen, und wann er schweigen muß. Er muß das Ausmaß der Wörter und "Gedanken" (*ma'ānī*) kennen, daß Niveau der Hörer, die Regeln der Sitzung und der Anrede beachten ... wenn einer eine Rede zur richtigen Zeit hält, dann wird diese ihr Ziel erreichen."[119]

Der Hörer sollte sich nicht vom Sprecher abwenden, sondern Interesse bekunden. Auch sollte er den Sprecher nicht zur Beantwortung einer Frage zwingen, die vielleicht ein anderer besser beantworten könnte.[120]

Weiterhin sollte sich der Disputant (*muǧādil*) mit seinem Gegner über das Thema einigen und alle Argumente auf dessen Aussage beziehen.[121]

Der Disputant darf keinen Streit suchen, auch nicht bei Themen, die ihn begeistern, denn zuviel Eifer kann zu Konzentrationsschwierigkeiten oder zum "Stocken" der Reden (*ḥaṣr*) führen. Daher sollte der Disputant jede seiner Äußerungen bedenken.[122]

---

119. Ibn Wahb, Burhān 207-208 Diese Verhaltensregeln für Sprecher und Hörer beim Disput finden sich später in dem Werk "Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput" ('Alam al-ǧadal fī 'ilm al-ǧadal) von aṭ-Ṭūfī (st. 716/1316). s. S.13ff vgl. Heinrichs, Ǧadal 463
120. Ders. 251
121. Ders. 179
122. Ders. 192

Ibn Wahb al-Kātib stellt folgende Bedingungen:[123]

1) Der Disputant sollte seinen Gegner nicht nachahmen oder verspotten.
2) Er sollte die passende Zeit für sein Streitgespräch wählen. Ist er nervös oder agressiv, so könnte die Folge sein, daß er seine Meinung nicht richtig vorbringen kann. In solchen Fällen sollte er auf eine Auseinandersetzung verzichten.
3) Ausschlaggebend sind gute Sprachkenntnisse.
4) Er sollte nicht nach dem "Grund" (*'illa*) des Widerstandes seines Gegners fragen. Etwas anderes gilt nur dann, wenn er diesen Grund als Stütze seiner eigenen Argumentation benötigt.
5) Der Disputant sollte ferner eine eigene "Meinung" (*maḏhab*) besitzen, um darüber mit seinem Gegner diskutieren zu können. Wer keine eigene Meinung besitzt, sollte auch nicht die seines Gegners kritisieren.[124]

Al-Fārābī hat sich aufgrund des Studiums der Dialektik von Aristoteles mit dem Streitgespräch beschäftigt. In seinem Buch "Aufzählung der Wissenschaften" (*Iḥṣā' al-'ulūm*) erwähnt er einige Voraussetzungen, die ein guter Disputant erfüllen muß. Grundvoraussetzung sind Allgemeinbildung und Überzeugungskraft.[125]

Al-Fārābī unterscheidet zwischen "Rede" (*ḫiṭāba*) und Streitgespräch. Die Rede ist darauf angelegt, ihre Zuhörer von den Ideen des Redners zu überzeugen. Das Streitgespräch dagegen ist eine Diskussion, bei der die Meinung der Diskussionspartner durch Tatsachen und überzeugende Argumente widerlegt werden soll.[126]

Ibn Wahb al-Kātib teilt das Streitgespräch in zwei Arten:[127] Erstere dient dem Recht und der Wahrheitsfindung. Grundlage hierbei sind Tatsachen, zu

---

123. s. Ibn Wahb, Burhān 189-194 Murtaḍā, Amālī I 273
124. s. Ibn Wahb, Burhān 180-184
125. s. Iḥṣā' 74
126. Ders. 66-67
127. s. Ibn Wahb, Burhān 179, 189-194

denen sich der Disputant erst nach gründlicher Überlegung und ohne Eile äußern sollte. Die zweite ist bloße "Zurschaustellung" (riyā'), bei der der Disputant unbedingt als Sieger hervorgehen will.

Zur Bildung des Sprechers gehören nach Ibn Wahb al-Kātib Kenntnisse in Dichtung, Prosaliteratur, Rhetorik und den Wissenschaftssprachen, sowie das Studium des Korans.[128] Er muß redegewandt sein und sollte beim Gespräch keine komplizierten Figuren verwenden, die den Hörer verwirren und ablenken.[129]

128. Ibn Wahb, Burhān 201
129. Ders. 240

E. ***Ausgewählte Beispiele für die Kritik der Prosa***

Über bestimmte Autoren und ihre Werke wurden nur selten kritische Aussagen gemacht. In den Vorwörtern einiger theoretischer Werke finden sich bisweilen Äußerungen, von denen im folgenden einige Beispiele aufgeführt werden. Ṯumāna b. Ašras (st. nach 213/828) schreibt über Ǧaʿfar b. Yaḥyā (st. 188/803), einen bekannten "Sekretär" (*kātib*):

> "Ich kenne niemanden mit einer leichteren Zunge, keinen scharfsinnigeren und redegewandteren in Komposition, Ausdruck und Logik als Ǧaʿfar b. Yaḥyā. Er machte keine Pause und stockte nicht, benutzte keine Leerwörter und wiederholte sich nicht. Er wechselte auch nicht von einem Thema zum anderen, sondern führte jedes Thema ganz aus."[130]

Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī sagt über Miskawaih (st. 421/1030):

> "Miskawaihs Wörter sind fein, seine Ausdrücke sind "frisch" (*raṭb al-aṭrāf*) und seine "Randbemerkungen" (*tauqīʿāt*) sind elegant, leicht zu erfassen; er redet bedächtig und setzt seine Worte überlegt ..."[131]

ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī sagt zu dem Werk "Buch der Tiere" (*Kitāb al-Ḥayawān*) von al-Ǧāḥiẓ (st. 255/868):

> "Wenn du für das gesagte, nämlich, daß die meister der feinen rede diese kunst nur in anspruch nehmen, wenn sie der unversehrtheit und gesundheit des sinnes sicher sind und nicht zu fürchten brauchen, daß diese kunst ihn vergewaltigt, ihm abbruch tut und ihm hinderlich wird, ein beispiel kennen lernen willst, so sieh dir die vorreden an, mit denen Ǧāḥiẓ seine bücher einleitet, wobei noch zu bemerken ist, daß der stil solcher vorreden rhythmik und reim geradezu verlangt; denn sie werden ja tradiert und gehen von mund zu mund wie dichtungen, und sie bedeuten in der prosa das, was der erotische eingang (*nasīb*) in der poesie bedeutet, von

---

130. Ḥuṣrī, Zahr 365
131. Imtāʿ I 136

dem man ja sozusagen nichts verlangt, als daß der dichter da seine kunst spielen läßt, das maß seines talents zeigt, einen begriff von seiner virtuosität gibt und zeigt, was er alles in gewählt feiner beschreibung leisten kann. So sagt er im anfang des Tierbuches: "Gott führe dich vorbei am zweifel / und mache dich gefeit gegen die verwirrung / und setze zwischen dich und die erkenntnis ein verbindendes band / und mache dich der aufrichtigkeit verwandt / und mache dir lieb das ruhige urteilen / und lasse deinem auge schön erscheinen die billigkeit / und lasse dich schmecken die süße der frömmigkeit / und lasse dein Herz spüren die würde der wahrheit / und lege in deine brust die kühlung der gewißheit / und wehre von dir ab die erniedrigung der hoffnungslosigkeit / und lasse sich erkennen, wie das falsche in die niedrigkeit zwingt / und wie die unwissenheit in kargheit bringt!"

(*ǧannabaka llāhu š-šubhah / wa-ʿaṣamaka mina l-ḥaira / wa-ǧaʿala bainaka wa-baina l-maʿrifati sababā / wa-baina ṣ-ṣidqi nasabā / wa-ḥabbaba ilaika t-taṯabbut / wa-zaiyana fī ʿainika l-inṣāf / wa-aḏāqaka ḥalāwata t-taqwā / wa-ašʿara qalbaka ʿizza l-ḥaqq / wa-audaʿa ṣadraka barda l-yaqīn / wa-ṭarada ʿanka ḏulla l-yaʾs / wa-ʿarrafaka mā fī l-bāṭili mina ḏ-ḏillah / wa-mā fī l-ǧahli mina l-qillah*)

Zunächst nämlich hat er es unterlassen, *šubhah* und *ḥairah* in denselben kasus zu setzen, dann hat er es nicht für nötig gehalten, an das *inṣāf* mit einem *ḫilāf* anzuknüpfen, *ḥaqq* und *ṣidq* nebeneinander zu stellen; hat sich auch nicht bemüht, für *yaʾs* ein entsprechendes reimwort zu finden, das sich ihm anfügen und ein synonym zu ihm darstellen würde; denn er fand es wichtiger, übereinstimmung in den gedanken herzustellen, und schöner, das gleichgewicht zwischen ihnen zu sichern. Es dahin zu bringen, daß sie dastehen wie kinder eines vaters von einer mutter, die in liebe zueinander halten, so wie sie durch geburt verbunden sind, das fand er der bemühung angemessener als sie mit hilfe des endreims und durch suchen des rhythmus zu stiefgeschwistern zu machen, die wohl dem äußeren schein nach miteinander übereinstimmen, aber, sobald es darüber hinaus auf das ankommt, was in der seele verborgen ist, auf die über-

zeugungen und geheimen meinungen, nur allzu selten miteinander harmonieren."[132]

132. Ǧurǧānī, Asrār 9-10 Übers. Ritter 11-12

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit beschäftigt sich mit der Kritik der Kunstprosa in der Zeit vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts. Es stellte sich heraus, daß die arabischen Kritiker der Kunstprosa weit weniger Interesse entgegenbrachten als der Poesie. Das verrät schon die Anzahl der kritischen Bücher zur Poesie, die ich in der Einleitung und in den übrigen Teilen der Arbeit erwähnt habe.

Schwerpunktmäßig geht die Arbeit auf folgende Fragen ein:

a) Welche Prosaarten gab es in vorislamischer Zeit bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts?
b) Gibt es einen Begriff der Prosa im Gegensatz zur Poesie?
c) Lassen sich Kriterien für die Bewertung der Prosa nachweisen?
d) Welche Arten der Prosaliteratur waren für die arabischen Kritiker von Interesse und welche haben sie vernachlässigt?

Im ersten Kapitel wurden Geschichte und Entwicklung der arabischen Prosa dargestellt, um eine Grundlage für das Verständnis der Prosakritik zu liefern. Zunächst habe ich das Problem der Authentizität der überlieferten Prosatexte aus vorislamischer Zeit behandelt. Es steht fest, daß die Araber in vorislamischer Zeit "Reden" (*ḫuṭab*), "Sprichwörter" (*amṯāl*), "Reimprosa der Wahrsager" (*saǧʿ al-kuhhān*), "Erzählungen" (*qaṣaṣ*) und historische Berichte über die "Schlachtentage der Araber" (*aiyām al-ʿarab*) verfaßt haben. Jedoch sind nur wenige Teile der Reden und der Reimprosa der Wahrsager überliefert. Diese Bruchstücke geben uns jedoch eine Vorstellung vom sprachlichen und stilistischen Niveau der arabischen Prosa in vorislamischer Zeit.

Mit der neuen Religion erhielten die "Reden" (*ḫuṭab*) eine andere Funktion. Sie dienten dazu, die Ideen und Prinzipien des Islam zu verbreiten.

Eine neu entstandene Gattung sind die "Briefe" (*rasā'il*), die ebenfalls vom Islam und seiner religiösen und politischen Zielsetzung geprägt sind.

Die Literaturkritik entwickelte sich im 3./9. Jahrhundert unter dem allgemeinen Oberbegriff "Rhetorik" (*balāġa*). Die formale Unterscheidung zwischen den beiden Gattungen der "Rede" (*kalām*), Poesie und Prosa, war früh bekannt bei den Arabern. Schon in vorislamischer Zeit unterschied man den "Redner" (*ḫaṭīb*) und den "Dichter" (*šā'ir*) und man war sich bewußt darüber, daß sich das Gedicht als literarische Form von der "Rede" (*ḫuṭba*) unterscheidet. Aus diesem Grund haben sie auch den Propheten Muḥammad einen Dichter und nicht einen Redner genannt:

> "Aber nein, sie sagen: 'Eine Wirrnis von Träumen (ist das). Nein, er hat ihn (oder: es, d.h. was er verträgt) (seinerseits) ausgeheckt. Nein, er ist (nur) Dichter !'"[1]

Schwerpunkte der kritischen Betrachtung bei den frühen Literaturkritikern, die aus den Reihen der Mu'tazila stammen, wie Bišr b. al-Mu'tamir (st. 210/825) und al-Ǧāḥiẓ (st. 255/868), waren Sprache, Stil, Aufbau, Dualismus von Inhalt und Form, sowie die Bedingungen kreativer Tätigkeit bei Dichtern, Rednern und Prosaikern (*nāṯir*). Diese Kriterien wandten sie auf Poesie und Prosa gleichermaßen an, weil sich die Mu'taziliten mit "Rhetorik" (*balāġa*) schlechthin beschäftigten, in der beide Künste enthalten waren.

Mit der rhetorischen Betrachtung bei den Mu'taziliten begann auch die Niederschrift der mündlichen Überlieferungen, wobei das Hauptinteresse der Dichtung galt. Die Theoretiker beschäftigten sich mit der Bildung der Dichter und den Merkmalen von guter und schlechter Bildung (vgl. Aṣma'ī S.64) sowie der Einteilung von Dichtung (vgl. Qutaiba S.67). Die Prosa fand dabei, wie schon erwähnt, nur wenig Beachtung.

---

1. Koran 21:5

Ab dem 4./10. Jahrhundert wurde bei den Arabern zwischen "Rhetorik" (*balāġa*) und der Literaturkritik klar getrennt. In dieser Zeit definierten die arabischen Kritiker Dichtung als durch Metrum und Reim "gebundene Rede" (*kalām manẓūm*) und Prosa als "ungebundene Rede" (*kalām ġair manẓūm*), d.h. frei von Metrum und Reim (vgl. Ibn Ṭabāṭabā S. 72. Qudāma 75). Diese Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa ist rein formal.

Im Rahmen der Entwicklung der Literaturkritik haben die Kritiker (vgl. Abū Hilāl al-ʿAskarī und Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī s. Kap. 3) Kriterien für die Bewertung von Prosa entwickelt. Sie wandten sich den künstlerischen Elementen der Prosa zu, durch die sich die Kunstprosa von der Alltagssprache abhebt und in zunehmendem Maße der Poesie nähert, was Rhythmus und Musikalität angeht; so galt das Augenmerk der "Reimprosa" (*saǧ ʿ*), dem "Paarreim" (*izdiwāǧ*), sowie der Bildersprache.

Im 4/10. und 5./11. Jahrhundert entfaltete sich der Streit zwischen den Kritikern, ob die Poesie der Prosa vorzuziehen sei, und ob der Dichter ein höheres Ansehen genieße als der Prosaiker. Manche Autoren (vgl. Kap. II, C) haben jeweils eine Kunst verteidigt und ihr den Vorzug gegeben. Im Verlauf dieses Streits traten Aufgabe und Stellung der Dichter und Prosaiker sowie die Vorzüge und ästhetischen Elemente der beiden Künste deutlich hervor und werden von den Kontrahenten berücksichtigt.

Die politische und gesellschaftliche Entwicklung im 3./9. und insbesondere im 4./10. und 5./11. Jahrhundert, sowie der Ausbau der arabischen Kanzlei führte zu verstärkten Interesse für die Prosa, insbesondere für die "Kanzleibriefe" (*rasā'il dīwānīya*). Es entstanden zahlreiche Werke, die Anleitungen für das Verfassen von Briefen gebe.[2] Die Bedeutung des Briefstils und des Kanzlei-

2. vgl. die zahlreichen Angaben in der Einleitung

wesens veranlaßte die Autoren, sich ausschließlich mit der Analyse der Gattungen "Reden" und "Briefe" sowie den Vorraussetzungen der Sekretäre zu beschäftigen.

Das berufsbezogene Interesse der Kritiker hatte zur Folge, daß Werke der schöngeistigen Literatur wie Essays, Traktate und Fürstenspiegel oder die *Maqāmen* nicht behandelt wurden.

Ebensowenig konnte sich die Literaturkritik für die fiktive Prosa interessieren, die in der europäischen Theorie im Mittelpunkt steht. Narrative Prosa war im islamischen Mittelalter nicht in der Hochsprache verfaßt und galt daher nicht als literaturfähig.

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN:

'Abdalḥamīd: Risāla ilā l-Kuttāb : 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib: Risāla ilā l-Kuttāb. In: Rasā'il al-bulaġā', ed. Muḥammad Kurd 'Alī, Kairo [3] 1946, S. 222-226

- - - : Risāla ilā walī l-'ahd: : Abdalḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib: Risāla ilā walī al-'ahd. Sendschreiben des Sekretärs 'Abdalḥamīd im Auftrag Marwāns an dessen Sohn 'Abdallāh b. Marwān. In: Ṣubḥ al-a'šā von al-Qalqašandī. Bd. 10, Kairo 1963, S. 195-213

Ibn 'Abdrabbih: 'Iqd : Abū 'Umar Aḥmad Ibn 'Abdrabbih: al-'Iqd al-farīd. 7 Bde., ed. by Aḥmad Amīn u.a., Kairo 1940-1953

Ahlwardt, Wilhelm: Handschriften : Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. 6, Berlin 1894

'Alī b. Ḫalaf: Mawādd : 'Alī b. Ḫalaf al-Kātib: Mawādd al-bayān, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt a. M. 1986 [Publications of the Institute for the History of the Arabic-Islamic Science. Series C: Facsimile Editions Vol. 39]

Āmidī: Muwāzana : Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Bišr al-Āmidī: al-Muwāzana baina Abī Tammām wa l-Buḥturī. 2 Bde. , ed. by as-Saiyid Aḥmad Saqr, Kairo 1961

Aristoteles: Ḫiṭāba : Arisṭūṭālīs: al-Ḫiṭāba. at-Tarǧama al-'arabīya al-qadīma, ed. by 'Abdarrḥmān Badawī, Kairo 1959

Aristoteles: Poetik : Aristoteles: Poetik. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Olof Gigon, Stuttgart 1969

- - - : Rhetorik : Aristoteles: Rhetorik. Hrsg. u. übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, Paderborn 1959

- - - : Šiʿr : Arisṭūṭālīs: Fann aš-šiʿr. Maʿat-tarǧama al-ʿarabīya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd. Übers. u. hrsg. von ʿAbdarraḥmān Badawī, Kairo 1953

Asadābādī: Muġnī : Abū l-Ḥasan ʿAbdalǧabbār al-Asadābādī: al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl. 24 Bde., ed. by Amīn al-Ḫūlī, Kairo 1960

ʿAskarī: Ǧamhara : Abū Hilāl al-ʿAskarī: K. Ǧamharat al-amṯāl. 2 Bde., Kairo 1964

- - - : Ṣināʿatain : Abū Hilāl al-ʿAskarī: K. aṣ-Ṣināʿatain al-kitāba wa-š-šiʿr, ed. by Mufīd Qamīḥa, Beirut 1981

Aṣmaʿī: Fuḥūlat aš-šuʿarā' : Abū Saʿīd al-Aṣmaʿī: Fuḥūlat aš-šuʿarā' ed. by Charles C. Torrey. In: ZDMG 65 (1911) S. 504-516

Ibn al-Aṯīr: Maṯal : Ḍiyā'addīn b. al-Aṯīr: al-Maṯal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šāʿir. 4 Bde., ed. by Aḥmad al-Ḥūfī u.a., Kairo. o.J.

Ibn al-Aṯīr: Kāmil : ʿIzzaddīn Muḥammad b. al-Aṯīr: K. al-Kāmil fī t-ta'rīḫ. 11 Bde., Beirut 1965-1966

Bāqillānī: Iʿǧāz : Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib al-Bāqillānī: Iʿǧāz al-Qur'ān, ed. by as-Saiyid Aḥmad Saqr, Kairo [5]1981

Baġdādī: Kuttāb : Abū l-Qāsim ʿAbdallāh b. ʿAbdalʿazīz al-Baġdādī: Kitāb al-Kuttāb, ed. by Dominique Sourdel. In: Bulletin d' Études orientales XIV (1954) S. 128-153

Baġdādī: Qānūn : Abū Ṭāhir Muḥammad b. Ḥaidar al-Baġdādī: Qānūn al-balāġa fī naqd an-naṯr wa-š-šiʿr, ed. by Muḥsin al-ʿUǧail, Beirut 1981

Durastawaih: Kuttāb : ʿAbdallāh b. Ǧaʿfar b. Durastawaih: K. al-Kuttāb, ed. by Ibrāhīm as-Sāmarrāʾī u.a., Kuweit 1977

Fārābī: Iḥṣāʾ : Abū Naṣr al-Fārābī: Iḥṣāʾ al-ʿulūm, ed. by ʿUṯmān Amīn, Kairo ^{2}1949

Firdausī: Schāhnāme : Abū l-Qāsim b. Ḥasan Firdausī: Schāhnāme, Teheran (1354 H.Š.)

Ǧāḥiẓ: Bayān : Abū ʿUṯmān b. ʿAmr al-Ǧāḥiẓ: al-Bayān wa-t-tabyīn. 4 Bde., ed. by ʿAbdassalām Hārūn, Kairo ^{5}1985

- - - : Ḥayawān : Abū ʿUṯmān b. ʿAmr al-Ǧāḥiẓ: K. al-Ḥayawān. 7 Bde., ed. by ʿAbdassalām Hārūn, Kairo 1938-1945

- - - : Risāla : Abū ʿUṯmān b. ʿAmr al-Ǧāḥiẓ: Risāla fī l-ǧiddi wa-l-hazl. In: Rasāʾil al-Ǧāḥiẓ, ed. by ʿAbdassalām Hārūn, Bd. I, Kairo 1964 S. 231-278

Ǧahšiyārī: Wuzarāʾ : Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Ǧahšiyārī: K. al-Wuzarāʾ wa-l-Kuttāb, ed. by Muṣṭafā as-Saqqā u.a., Kairo 1963

Ǧumaḥī: Ṭabaqāt : Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Sallām al-Ǧumaḥī: Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ, ed. by Maḥmūd Muḥ. Šākir, Kairo 1974

Ǧurǧānī: Asrār : ʿAbdalqāhir Maǧdaddīn Abū Bakr al-Ǧurǧānī: K. Asrār al-balāġa, ed. by Hellmut Ritter, Istanbul 1954. Deutsche Übersetzung: Die Geheimnisse der Wortkunst. Aus dem arabischen übersetzt von Hellmut Ritter, Wiesbaden 1959 (= Bibliotheca Islamica 19)

Ǧurǧānī: Dalā'il : ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī: Dalā'il al-iʿǧāz, ed. by Maḥmūd Muḥ. Šākir, Kairo 1984

Ǧurǧānī: Wasāṭa : ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-Ǧurǧānī: K. al-Wasāṭa baina l-Mutanabbī wa-ḫuṣūmih, ed. by Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (und) ʿAlī al-Biǧāwī, Beirut 1966

Hamaḏānī: Alfāẓ : ʿAbdarraḥmān b. ʿIsā al-Hamaḏānī: Alfāẓ al-ašbāh wa-n-naẓā'ir, ed. by Badawī Zahrān, Kairo 1980

Ibn Hišām: Sīra : ʿAbdalmalik b. Hišām: Sīra saiyidinā Muḥammad rasūl Allāh. 2 Bde., ed. by Muḥammad ʿAbduh, Kairo 1963

Ibn Abī l-Ḥadīd: Falak : ʿIzzaddīn ʿAbdalḥamīd Ibn Abī l-Ḥadīd: Al-Falak ad-dā'ir ʿalā l-maṯal as-sā'ir. In: Bd. 4. von Ibn al-Aṯīrs Maṯal - Siehe Ibn al-Aṯīr

Ḥāǧǧī Ḫalīfa: Kašf : Muṣṭafa b. ʿAlī Kātib Ǧalabī Ḥāǧǧī Ḫalīfa: Kašf aẓ-ẓunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn. 6 Bde., Bagdad. o.J.

Ḥalabī: Sīra : ʿAlī b. Burhānaddīn aš-Šāfiʿī al-Ḥalabī: As-Sīrat al-Ḥalabīya (= Insān al-ʿuyūn fī sīrat al-amīn wa-l-ma'mūn) 3 Bde., Kairo. o.J.

Ḥamīdallāh (Hrsg.): Waṯā'iq : Muḥammad Ḥamīdallāh: Maǧmūʿat al-Waṯā'iq as-siyāsīya li-l-ʿahd an-nabawī wa-l-ḫilāfa ar-rāšida, Beirut 1983[4]

Ḥamza: Durra : Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣbahānī: K. ad-Durra al-fāḫira fī-l-amṯāl as-sā'ira, ed. by ʿAbdalmaǧīd Qaṭāmiš. 2 Bde., Kairo 1971-1972

Ḥarīrī: Makāmāt : al-Qāsim b. ʿAlī al-Ḥarīrī: al-Makāmāt al-adabīya. Kairo. o.J. (Übers. Friedrich Rückert, Die Verwandlungen des Abū Seid von Serug. = Reclam Nr. 8708-10, Stuttgart 1966)

Ḥātimī: Ḥilya : Abū ʿAlī Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥātimī: Ḥilyat al-muḥāḍara fī ṣināʿat aš-šiʿr, ed. by Ǧaʿfar al-Kattānī. 2 Bde., Bagdad 1979

Ḥumaidī: Tashīl : Muḥammad b. Futūḥ b. ʿAbdallāh al-Ḥumaidī: Tashīl as-sabīl ilā taʿallum at-tarsīl, ed. by Fuat Sezgin. Frankfurt a.M. 1985 [Publications of the Institute of the History of Arabic-Islamic science. Series C: Facsimile Edititions. Vol. 8.]

Ḥuṣrī: Zahr : Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Ḥuṣrī: Zahr al-ādāb wa-ṯamar al-albāb, ed. by ʿAlī Muḥ. Biǧāwī, Kairo 1953

Ibn Abī l-Iṣbaʿ: Taḥrīr : Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī: Taḥrīr at-taḥbīr fī ṣināʿat aš-šiʿr wa-n-naṯr, ed. by Ḥafnī Muḥ. Šaraf, Kairo 1963

Iṣbahānī: Aġānī : Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī: K. al-Aġānī. 24 Bde., Kairo 1952-1974

Koran : Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1962

Kulāʿī: Iḥkām : Abū l-Qāsim Muḥ. al-Kulāʿī: Iḥkām ṣanʿat al-kalām, ed. by Muḥammad Riḍwān ad-Dāya, Beirut 1966

Kurd ʿAlī: Rasā'il : Muḥammad Kurd ʿAlī: Rasā'il al-bulaġā', Kairo [3]1946

Lane: Arabic Lexicon : Edward William Lane: Arabic-English Lexicon. 8 Bde., New York 1955-1956

Lisān : Ibn Manẓūr al-Miṣrī: Lisān al-ʿarab. 15 Bde., Beirut 1956

Ma'arrī: Ġufrān : Abū l-'Alā' al-Ma'arrī: Risālat al-ġufrān, ed. by 'Ā'iša 'Abdarraḥmān, Kairo 1963

Marzubānī: Muwaššaḥ : Abū 'Ubaidallāh Muḥ. b. 'Imrān: al-Muwaššaḥ fī ma'āḫiḏ al-'ulamā' 'alā š-šu'arā', Kairo 1924

Marzūqī: Ḥamāsa : Abū 'Alī Aḥmad al-Marzūqī: Šarḥ Dīwān al-ḥamāsa. 4 Bde., ed. by Aḥmad Amīn u.a., Kairo 1951-1953

Mas'ūdī: Murūǧ : Abū l-Ḥasan 'Alī al-Mas'ūdī: Murūǧ aḏ-ḏahab. 4 Bde., ed. by Muḥammad Muḥyīddīn 'Abdalḥamīd, Kairo [5]1973

Mubarrad: Balāġa : Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad, ed. by Ramaḍān 'Abdattauwāb, Kairo 1965

- - - : Kāmil : Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad: K. al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab, 2 Bde., Kairo. o. J.

- - - : Mubarrad Epistle : Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad: al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose, ed. by Gustave von Grunebaum. In: Orientalia 10 (1941) S. 372-382

Ibn al-Mudabbir: 'Aḏrā' : Ibrāhīm Ibn al-Mudabbir: Ar-Risāla al-'aḏrā', ed. by Zakī Mubārak, Kairo 1931

Mufaḍḍalīyāt : al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī: The Mufaḍḍalīyāt, ed. by Ch. J. Lyall, vol.
I Text, Oxford 1921;
II Transl. and Notes, ib. 1918;
III Indexes by A. A. Bevan (GMNS III), Leiden-London 1924

Ibn al-Muqaffaʿ: al-Adab al-Kabīr : Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ: K. al-Adab al-kabīr. In: Rasā'il al-bulaġā', ed. by Muḥammad Kurd ʿAlī, Kairo [3]1946. S. 40-106

Murtaḍā: Amālī : aš-Šarīf al-Murtaḍā: K. al-Amālī (Ġurar al-fawā'id wa-durar al-qalā'id). 2 Bde., ed. by Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1954

Nuwairī: Nihāya : Šihābaddīn Aḥmad b. ʿAbdallāh an-Nuwairī: Nihāyat al-arab fī funūn al-adab. 25 Bde., Kairo 1952-1984

Qābūs: Kamāl : Qābūs b. Wašmgīr: Kamāl al-balāġa, ed. by ʿAbdarraḥmān b. ʿAlī al-Yazdādī, Kairo 1922

Qalqašandī: Ṣubḥ : aš-Šaiḫ Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Qalqašandī: Ṣubḥ al-ʿašā fī ṣināʿat al-inšā. 14 Bde., Kairo 1963

Qudāma: Ḫarāǧ : Qudāma b. Ǧaʿfar: al-Ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāb, ed. by Muḥammad az-Zabīdī, Bagdad 1981

- - - : Naṯr : Qudāma b. Ǧaʿfar: Naqd an-naṯr, ed. by Ṭāhā Ḥusain (und) ʿAbdalḥamīd al-ʿAbbādī, Kairo 1938 (vgl. Ibn Wahb, al-Burhān)

- - - : Šiʿr : Qudāma b. Ǧaʿfar: Naqd aš-šiʿr, ed. S.A. Bonebakker, Leiden 1956

Ibn Qutaiba: Adab : Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Qutaiba: Adab al-kātib, ed. by M. Grünert, Leiden 1900

Ibn Qutaiba: Šiʿr : Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Qutaiba: K. aš-Šiʿr wa aš-šuʿarā', ed. by de Goeje, Leiden 1902

- - - : ʿUyūn : Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Qutaiba: ʿUyūn al-aḫbār. 4 Bde., Kairo 1963

Ibn Rašīq: ʿUmda : Abū l-Ḥasan b. Rašīq al-Qairawānī: K. al-ʿUmda fī maḥāsin aš-šiʿr wa-ādābihi wa-naqdih. 2 Bde., ed. by Muḥammad Muḥyīddīn ʿAbdalḥamīd, Marokko 1934

Rummānī: Nukat : Abū l-Ḥasan ar-Rummānī: an-Nukat fī iʿǧāz al-Qurʾān. In: Ṯalāṯ rasāʾil fī iʿǧāz al-Qurʾān, ed. by Muḥammad Sallām Zaġlūl, Kairo ²1968

Ibn Sīnā: Maǧmūʿ : Abū ʿAlī al-Ḥusain b. Sīnā: K. al-Maǧmūʿ (oder: al-Ḥikma al-ʿarūḍīya) fī kitāb Riṭurīqa, ed. by Muḥammad Salīm, Kairo 1950

- - - : Šiʿr : Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Sīnā: Fann aš-šiʿr min kitāb aš-šifāʾ. s. Aristoteles, Šiʿr. S. 161-198

Ibn Sinān: Sirr : Abū Muḥammad b. Sinān: K. Sirr al-faṣāḥa, ed. by ʿAbdalmutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī, Kairo 1969

Suyūṭī: Muzhir : Ǧalāladdīn as-Suyūṭī: K. al-Muzhir fī ʿulūm al-luġa. 2 Bde., ed. by Muḥammad Ǧādalmaulā, Kairo ²1965

Ibn Šuhaid: Tawābiʿ : Abū ʿĀmir b. Šuhaid: Risālat at-tawābiʿ wa-z-zawābiʿ, Übers. James T. Monroe, Berkeley 1971

Ṣafwat: Rasāʾil : Aḥmad Zakī Ṣafwat: Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab. 4 Bde., Kairo 1937

Ṣūlī: Adab : Abū Bakr Muḥammad aṣ-Ṣūlī: Adab al-Kuttāb, ed. by Muḥammad Bahǧat al-Aṯarī, Beirut 1922

Tauḥīdī: Aḫlāq : Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī: Aḫlāq al-wazīrain, ed. by Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī, Damaskus 1956

Tauhīdī: Basā'ir : Abū Haiyān at-Tauhīdī: Al-Basā'ir wa-d-dahā'ir, ed. by Ahmad Amīn u.a., Kairo 1953

- - - : Hawāmil : Abū Haiyān at-Tauhīdī: Al-Hawāmil wa-š-šawāmil, ed. by Ahmad Amīn u.a., Kairo 1951

- - - : Imtā' : Abū Haiyān at-Tauhīdī: K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa. 3 Bde., ed. by Ahmad Amīn u.a., Kairo ²1963

- - - : Kitāba : Abū Haiyān at-Tauhīdī: Risāla fī 'ilm al-kitāba. In: Talāt rasā'il li-Abī Haiyān at-Tauhīdī, ed. by Ibrāhīm al-Kailānī, Damaskus 1951

Tauhīdī: 'Ulūm : Abū Haiyān at-Tauhīdī: Risāla fī l-'ulūm. In: K. al-Adab wa-l-inšā' fī-s-sadāqa wa-s-sadīq. Kairo 1905. S. 190-198

- - - : Muqābasāt : Abū Haiyān at-Tauhīdī: K. al-Muqābasāt, ed. by Hasan as-Sandūbī, Kairo 1929

Tinsī: Nazm ad-durr : Muhammad ibn 'Abdallāh ibn 'Abdalǧalīl at-Tinsī: Nazm ad-durr wa-l-'iqyān, Bd IV (fī mahāsin al-kalām), ed. by Nūrī Sūdān, Beirut 1980

Ta'ālibī: Natr : Abū Mansūr at-Ta'ālibī: K. Natr an-nazm wa-hall al-'aqd, Kairo 1899

- - - : Yatīma : Abū Mansūr at-Ta'ālibī: Tatimmat al-Yatīma (yatīmat ad-dahr fī mahāsin ahl al-'asr), ed. by 'Abbās Iqbāl, Teheran 1934

Ta'lab: Qawā'id : Abū l-'Abbās Ahmad b. Yahyā: Qawā'id aš-ši'r, ed. by Muhammad Hafāǧī, Kairo 1948

Tabātabā: 'Iyār : Muhammad b. Ahmad Ibn Tabātabā: 'Iyār aš-ši'r, ed. by Tāhā al-Hāǧirī u.a., Kairo 1956

Ṭabarī: Ta'rīḫ : Abū Ǧa'far Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: Ta'rīḫ ar-rusul wa-l-mulūk. 9 Bde., ed. by Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1960-1968

Ṭaiyib: Ši'r : Ibn 'Alī b. 'Abd aṭ-Ṭaiyib: Risāla fī amr aš-ši'r. Handschrift Nr. 7176 spr. 982. Königliche Bibliothek Berlin. siehe Ahlwardt, Handschriften 6:360

Ṭūfī: Ǧadal : Naǧamaddīn aṭ-Ṭūfī al-Ḥanbalī: 'Alam al-ǧaḏal fī 'ilm al-ǧadal, ed. by Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden 1987

Abū 'Ubaida: Maǧāz : Abū 'Ubaida b. al-Muṯannā: Maǧāz al-Qur'ān, 2 Bde., ed. by Fuat Sezgin, Kairo 1970

Ibn Wahb: Burhān : Isḥāq b. Sulaimān b. Wahb al-Kātib: al-Burhān fī wuǧūh al-bayān, ed. by Ḥafnī Šaraf, Kairo 1969 (vgl. Qudāma, Naṯr).

SEKUNDÄRLITERATUR

ʿAbbās: Ta'rīḫ	:	Iḥsān ʿAbbās: Ta'rīḫ an-naqd al-adabī ʿinda l-ʿarab, Beirut ²1978
Abbott: Ḥadīṯ Literature	:	Nabia Abbott: Ḥadīṯ Literature. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the end of the Umayyad Period, ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 289-298
ʿAjamī: The Neckveins of Winter	:	Manṣūr ʿAjamī: The Neckveins of Winter. The Controversy over Natural and Artificial Poetry in Medieval Arabic Literary Criticism, Leiden 1984
ʿAlī: Mufaṣṣal	:	Ǧawād ʿAlī: Al-Mufaṣṣal fī ta'rīḫ al-ʿarab qabla l-Islām. 10 Bde., Beirut, Bagdad ²1978
ʿAlī Ḥasan ʿAbdalqādir: Naqd an-naṯr	:	ʿAlī Ḥasan ʿAbdalqādir: Naqd an-naṯr. In: Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī Vol. 24 (1949) 1.
Asad: Maṣādir	:	Nāṣiraddīn al-Asad: Maṣādir aš-šiʿr al-ǧāhilī wa-qīmatuhā t-ta'rīḫīya, Kairo ⁶1982
Badawī: Usus	:	Aḥmad Badawī: Usus an-naqd al-adabī ʿinda l-ʿarab, Kairo 1979
Bakkār: Qaṣīda	:	Yūsuf Bakkār: Binā' al-qaṣīda l-ʿarabīya al-qadīma, Kairo 1979
Balbaʿ: Naṯr	:	ʿAbdalḥakīm Balbaʿ: an-Naṯr al-fannī wa-aṯar al-Ǧāḥiẓ fīh, Kairo ³1975
Becker: Islamstudien	:	C.H. Becker: Islamstudien, Bd. I, Leipzig 1924

Beeston: Parallelism : A.F.L. Beeston: The Role of Parallelism in Arabic Prose. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the end of the Umayyad Period, ed. by A.F.L. Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 180-185

Bencheikh: Poétique arabe : Jamāl Eddīne Bencheikh: Poétique arabe, Paris 1975

Blachère: Histoire : Régis Blachère: Histoire de la littérature arabe. 3 Bde., Paris 1966

- - - : La littérature Proverbiale des arabes : Régis Blachère: Contribution a l'étude de la littérature Proverbiale des arabes à l' époque archaïque. In: Arabica 1 (1954) S. 53-83

Bonebakker: Poets and Critics : Seerger A. Bonebakker, Poets and Critics in the third Century A.H. In: Logic in Classical Islamic Culture, ed. by G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1967 S.85-111

Bürgel: Die beste Dichtung : J. Christoph Bürgel: Die beste Dichtung ist die lügenreichste. In: Oriens 23/24 (1974). S. 7-102

Cahen: Der Islam : Claude Cahen: Der Islam I (Fischer Weltgeschichte, Band 14). Übers. von Gerhard Endreß, Frankfurt a. M. 1968

Cantarino: Arabic Poetics : Vicente Cantarino: Arabic Poetics in the Golden Age, Leiden 1975

Abū Deeb: Al-Jurjāni's Theory : Kamāl Abū Deeb: Al-Jurjāni's Theory of Poetic Imagery, Guildford, Surrey 1979

Dūrī: Ta'rīḫ ṣadr al-Islām : ʿAbdalʿazīz ad-Dūrī: Muqaddima fi ta'rīḫ ṣadr al-Islām, Beirut 1960

Ḍaif: al-ʿAṣr al-ʿabbāsī al-auwal : Šauqī Ḍaif: al-ʿAṣr al-ʿabbāsī al-auwal, Kairo [4]1972

Ḍaif: al-ʿAṣr al-ʿabbāsī aṯ-ṯānī : Šauqī Ḍaif: al-ʿAṣr al-ʿabbāsī aṯ-ṯānī, Kairo 1973

··· : Balāġa : Šauqī Ḍaif: al-Balāġa. Taṭauwur wa-ta'rīḫ, Kairo 1965

··· : Naṯr : Šauqī Ḍaif: al-Fann wa-maḏāhibuhu fī n-naṯr al-ʿarabī, Kairo [5]1960

E.I : Enzyklopaedie des Islam, Leipzig 1913ff.

E.I^2 : The Encyclopaedia of Islam, Leiden, London 1960ff.

van Ess: Ḥadīṯ : Josef van Ess: Zwischen Ḥadīṯ und Theologie, Berlin, New York 1975

Fahd: Kāhin : T. Fahd: Kāhin. In: E.I.^{2} IV 420-422

Fähndrich (Übers.): Der Islam von den Anfängen : Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel. Bd. 1: Die politischen Ereignisse und die Kriegsführung. Herausgegeben von Bernard Lewis unter Zugrundelegung der Originale aus dem Englischen übersetzt von Hartmut Fähndrich. Zürich, München 1981. [=Übers. von: Islam from the prophet Muḥammad to the capture of Constantinopel. Transl. by Bernard Lewis. 2 Vols., New York 1974]

Gabrieli: Adab : Francesco Gabrieli: Art. Adab in: E.I^2.

van Gelder: Beyond the line : G. J. H. van Gelder: Beyond the Line. Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem, Leiden 1982

Gibb: Studies : Hamilton A.R. Gibb: Studies on the Civilization of Islam, ed. by Stanford J., London 1962

Goldziher: Abhandlungen : Ignaz Goldziher: Abhandlungen zur arabischen Philologie, Bd. I, Leiden 1896

Goldziher: Ḫaṭīb	:	Goldziher: Der Ḫaṭīb bei den alten Arabern. In: WZKM 6 (1892). S. 97-102
Grunebaum: Arabic Literaty Criticism		G.E. von Grunebaum: Arabic Literary Criticism in the 10th Century A.D. In: Von Grunebaum: Themes in Medieval Arabic Literature, ed. by Dunning S. Wilson, London 1981 S. 51-57
Grunebaum: Balāgha	:	G. E. von Grunebaum: Balāgha. In: E.I.[2] I 981-983
- - - : Islam im Mittelalter	:	G .E. von Grunebaum: Der Islam im Mittelalter. Wiesbaden 1963
- - - : Kritik	:	G. E. von Grunebaum: Kritik und Dichtkunst. In: Studien zur arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1955
Heinrichs: Arabische Dichtung	:	Wolfhart Heinrichs: Arabische Dichtung und griechische Poetik, Beirut 1969
- - - : Ǧadal	:	Wolfhart Heinrichs: Ǧadal bei aṭ-Ṭūfī. Eine Interpretation seiner Beispielsammlung. In: ZDMG Suppl. III,1 (1977) S. 463-473
- - - : Literary Theory	:	Wolfhart Heinrichs: Literary Theory. In: Arabic Poetry. Theory and Development, ed. by G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1973, S.19-69
- - - : Phantasia und Dichtung	:	Die antike Verknüpfung von Phantasia und Dichtung. In: ZDMG 128 (1987) S. 252-298
- - - : Poetik	:	Wolfhart Heinrichs: Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II. Hrsg. Helmut Gätje, Wiesbaden 1987 S. 177-207
Hoenerbach: Spanisch-Islamische Urkunden	:	Wilhelm Hoenerbach: Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Naṣriden und Moriscos. Hrsg. und Übers. Berkeley 1965

Horst: Adab : Heribert Horst: Die Entstehung der adab-Literatur und ihre Arten. In: Grundriß der Arabischen Philologie. Hrsg.: Helmut Gätje Bd. II, Wiesbaden 1987, S. 208-219

- - - : Makamen : Heribert Horst: Makamen. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II, Hrsg.: Helmut Gätje, Wiesbaden 1987 S. 225-226

Ḥasan: Ḫuṭab : Muḥammad ʿAbdalġanī Ḥasan: al-Ḫuṭab wa-l-mawāʿiẓ, Kairo [2]1968

Ḥāwī: Fann : Īlya al-Ḥāwī: Fann al-ḫiṭāba wa-taṭauwuruhu ʿinda l-ʿarab, Beirut o.J.

Islam: Kātib : Riazul Islam: Kātib. In: E.I.[2] IV 754-760

Jacobi: Arabische Literatur : Renate Jacobi: Die klassische arabische Literatur. In: Die islamische Welt II. Berlin 1984. Forschung und Information. Band 36, S. 73-81

- - - : Dichtung : Renate Jacobi: Dichtung. Allgemeine Charakterisierung der arabischen Dichtung. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II. Hrsg.: Helmut Gätje, Wiesbaden 1987. S. 7-63

- - - : Dichtung und Lüge : Renate Jacobi: Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie. In: Der Islam 49 (1972). S. 85-99

- - - : Studien : Renate Jacobi: Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide, Wiesbaden 1971

Kanazi: Abū Hilāl al-ʿAskarī : George Kanazi: Abū Hilāl al-ʿAskarī's Attitude towards Poetry and Poets. In: Journal of Semitic Studies XX (1975) S. 73-81

Kraemer: Philosophy : Joel L. Kraemer: Philosophie in the Renaissance of Islam. Abū Sulaimān al-Sijistānī and his Circle, Leiden 1986

Latham: ʿAbdalḥamīd al-Kātib	:	J. D. Latham: ʿAbdalḥamīd al-Kātib. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period. Ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 164-179
- - - : The Beginnings of Arabic Prose	:	J. D. Latham: The Beginnings of Arabic Prose. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period, ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 154-164
Lichtenstadter: Arabic Literature	:	Ilse Lichtenstadter: Arabic Literature. Introduction to Classical Arabic Literature, New York 1974
Lotman: Literarische Texte:	:	Ju. M. Lotman: Die Struktur literarischer Texte. Übersetzt aus dem Russischen von Rolf-Dietrich Keil, München 1986
Maǧdūb: Mafhūm	:	Bašīr al-Maǧdūb: Ḥaula mafhūm an-naṯr al-fannī ʿinda l-ʿarab al-qudāmā, Tunis 1982
Manṣūr: Qiyam	:	Saʿīd Ḥusain Manṣūr: al-Qiyam al-ḫuluqīya fī l-ḫiṭāba l-ʿarabīya. Alexandria [2]1979
Marçais: Prose littéraire arabe	:	W. Marçais: Origines de la Prose littéraire arabe. In: Revue africaine, Alger 1927. S. 15-28
Maṭlūb: Ittiǧāhāt	:	Aḥmad Maṭlūb: Ittiǧāhāt an-naqd al-ʿarabī fī l-qarn ar-rābiʿ li-l-hiǧra. Kuweit 1973
Mehren: Die Rhetorik der Araber	:	August Ferdinal Michael von Mehren: Die Rhetorik der Araber, Hildesheim 1970
Meyer: Aiyām al-ʿarab	:	Egbert Meyer: Der historische Gehalt der Aiyām al-ʿarab, Wiesbaden 1970
Mubārak: La Prose Arabe	:	Zakī Mubārak: La Prose Arabe au IVe siècle de l-Hégire, Paris 1931
- - - : Naṯr	:	Zakī Mubārak: An-Naṯr al-fannī fī l-qarn ar-rābiʿ. 2 Bde., Beirut 1934

Muwāfī: Qaḍāyā : ʿUṯmān Muwāfī: Min qaḍāyā aš-šiʿr wa-n-naṯr fī n-naqd al-ʿarabī l-qadīm, Alexandria 1984

Nallino: Littérature Arabe : Carlo-Alfonso Nallino: La Littérature Arabe, Paris 1950

Neuwirth: Das islamische Dogma : Angelika Neuwirth: Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Der Islam 60 (1983). S. 166-183

- - - : Koran : Angelika Neuwirth: Koran. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II, Hrsg.: Helmut Gätje, Wiesbaden 1987 S. 96-135

Neuwirth: Studien : Angelika Neuwirth: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Berlin, New York 1981

Nicholson: History : R. Nicholson: A Literary History of the Arabs, Cambridge 1956

Nöldeke: Beiträge : Theodor Nöldeke: Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Darmstadt 1967

Norden: Kunstprosa : Eduard Norden: Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jhr. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. I, Leipzig 1898

Noth: Früher Islam : Albrecht Noth: Früher Islam. In: Geschichte der arabischen Welt. Hrsg.: Ulrich Haarmann, München 1987, S. 11-100

Nuṣṣ: Ḫiṭāba : Iḥsān an-Nuṣṣ: Al-Ḫiṭāba al-ʿarabīya fī ʿaṣrihā ḏ-ḏahabī, Kairo [2]1969

Pedersen: Khaṭīb : J. Pedersen: Khaṭīb: In: E.I.[2] IV 1109-1111

Pellat: Ǧāḥiẓ : Charles Pellat: The Life and Works of Ǧāḥiẓ. Translated from the French by D.M. Hawke, London 1969

- - -: Kuss b. Sāʿida : Charles Pellat: Art. Kuss b. Sāʿida. In: E.I[2] V 528-529

Rescher: Abriss : Oskar Rescher: Abriss der arabischen Literaturgeschichte. 2 Bde., Osnabrück 1983

Roemer: Staatsschreiben : Hans Robert Roemer: Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Šaraf - Nāmā des ʿAbdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung, Wiesbaden 1952

Rundgren: Arabische Literatur : Frithjof Rundgren: Arabische Literatur und orientalische Antike. In: Orientalia Suecana 19/20 (1970-1971) S. 81-124

Schimmel: Friedrich Rückert : Annemarie Schimmel: Friedrich Rückert, Freiburg 1987

Schoeler: Die Einteilung der Dichtung : Gregor Schoeler: Die Einteilung der Dichtung bei den Arabern. In: ZDMG 123 (1973) S. 9-55

- - - : Grundprobleme : Gregor Schoeler: Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie, Wiesbaden 1975

Schönig: Sendschreiben : Hannelore Schönig: Das Sendschreiben des ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā, Stuttgart 1985

Sellheim: Sprichwörter : Rudolf Sellheim: Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen, insbesondere die des Abū ʿUbaid, 's-Gravenhage 1954

Serjeant: Early Arabic Prose : R. B. Serjeant: Early Arabic Prose. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period, ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 114-153

Sezgin: GAS : Fuat Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. II, Leiden 1975

Spitaler: Qalam : Anton Spitaler: Al-Qalam aḥaddu l-lisānaini. Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch. Nr. 8, München 1989

Ṭabāna: Dirāsāt : Badawī Ṭabāna: Dirāsāt fī naqd al-adab al-ʿarabī min al-ǧāhilīya ilā nihāyat al-qarn aṯ-ṯāliṯ, Kairo 51969

Ṭāhā: Naẓarīya : Hind Ḥusain Ṭāhā: An-Naẓarīya an-naqdīya ʿinda l-ʿarab, Bagdad 1981

Ṭāhā Ḥusain: Adab : Ṭāhā Ḥusain: Fī l-adab al-ǧāhilī, Kairo 1975.

- - - : Ḥadīṯ : Ṭāhā Ḥusain: Min ḥadīṯ aš-šiʿr wa-n-naṯr, Kairo 21936

Trabulsi: Critique : Amjad Trabulsi, La Critique Poétique des Arabes, Damas 1955

van Vloten: Dämonen : G. van Vloten: Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. In: WZKM 7 (1893) S. 169-187

Wagner: Grundzüge : Ewald Wagner: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd. I. Die altarabische Dichtung, Darmstadt 1987

Wellek: Theorie : René Wellek (und) Austin Warren: Theorie der Literatur. Königstein 1985

Wellhausen: Reich : J. Wellhausen: Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1960

Wensinck: Khuṭba : A.J. Wensinck: Khuṭba. In: E.I.2 V 74-75

von Wilpert: Sachwörterbuch : Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1989

Zuʿbī: Poesie und Prosa : Ziyād az-Zuʿbī: Das Verhältnis von Poesie und Prosa in der arabischen Literaturtheorie des Mittelalters, Berlin 1987

KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN



lieferbare Titel, Stand Juni 1990

Unverbindlich empfohlene Ladenpreise incl. MwSt. / Preisänderungen vorbehalten

Islamkundliche Untersuchungen

begründet von Klaus Schwarz;
herausgegeben von Gerd Winkelhane

19. Profitlich, Manfred: Die Terminologie Ibn 'Arabis im *Kitab wasa'il as-sa'il* des Ibn Saudakin. Text, Übersetzung und Analyse. 1973. 260 S. . . . 78.00 DM

20. Kurio, Hars: Geschichte und Geschichtsschreiber der 'Abd al-Wadiden (Algerien im 13.–15. Jahrhundert). Mit einer Teiledition des Nazm ad-Durr des Muhammad b. 'Abd al-Galil at-Tanasi. 1973. 193, 2, 90 S. . . . 78.00 DM

34. Havemann, Axel: *Ri'asa* und *qada'*. Institutionen als Ausdruck wechselnder Kräfteverhältnisse in syrischen Städten vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. 1975. iv, 268 S. . . . 64.00 DM

35. Gruber, Ernst A.: Verdienst und Rang. Die Fada'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam. 1975. 117 S. . . . 42.00 DM

36. Sidarus, Adel Y.: Ibn ar-Rahibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts. 1976. 218 S., 11 Tafeln. . . 64.00 DM

41. Srour, Hani: Die Staats- und Gesellschaftstheorie des Sayyid Gamaladdin "Al-Afghani". Als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 1977. 310 S. . . . . 76.00 DM

47. Hatami, Mahroo: Untersuchungen zum persischen Papageienbuch des Nahšabi. 1977. v, 195 S. . . . 52.00 DM

50. Kraft, Gisela: Fazil Hüsnü Daglarca – Weltschöpfung und Tiersymbolik. 1978. 330 S. . . . 74.00 DM

52. Müller, Katrin: Kritische Untersuchungen zum Diwan des Kumait b. Zaid. 1979. 253 S. . . . 64.00 DM

53. Enderwitz, Susanne: Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abu 'Utman al-Gahiz über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft. 1979. 290 S. . . . 76.00 DM
Diese Arbeit wurde mit dem Heinz-Maier-Leibnitz-Preis des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft ausgezeichnet.

54. Quiring-Zoche, Rosemarie: Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur persischen Stadtgeschichte. 1980. 456 S. . . . 88.00 DM

55. Reissner, Johannes: Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib aš-Šišakli 1952. 1980. 482 S. . . . 88.00 DM

57. Müller, Hans: Die Kunst des Sklavenkaufs. Nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert. 1980. 246 S. . . . 78.00 DM

58. Radtke, Bernd: Al-Hakim at-Tirmidi. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. 1980. 192 S. . . . . 44.00 DM

59. Bergdolt, Friedrich: Der geistige Hintergrund des türkischen Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren. 1981. 152 S. . . . 52.00 DM

60. Günes, Ahmet Halil: Das Kitab ar-raud al-'atir des Ibn Aiyub. Damaszener Biographien des 10./16. Jahrhunderts. Beschreibung und Edition. 1981. i, 256 S. . . . . 78.00 DM

61. Schlicht, Alfred: Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient. 1981. 344 S. . . . . 82.00 DM

62. Giese, Alma: Wasf bei Kušagim. Eine Studie zur beschreibenden Dichtkunst der Abbasidenzeit. 1981. 300 S. . . . . 78.00 DM

63. Gartmann, Helene: Zur Situation der Frau im Gecekondu. Eine Untersuchung über die Lebensverhältnisse türkischer Frauen in einem Stadtrandgebiet von Ankara. 1982. 170 S. . . . . 48.00 DM

64. Balázs, Judith: Die Türkei. Das Phänomen des abhängigen Kapitalismus. 1984. 262 S. . . . . 54.00 DM

66. Ambros, Edith: Candid Penstrokes. The Lyriks of Me'ali, an Ottoman Poet of the 16th century. 1982. xxii, 520 S. . . . . 94.00 DM

67. Jacob, Xavier: L'enseignment religieux dans la Turquie moderne. 1982. 560 S. . . . . 96.00 DM

68. Schimkoreit, Renate: Regesten publizierter safawidischer Herrscherurkunden. Erlasse und Staatsschreiben der frühen Neuzeit Irans. 1982. 552 S. . . . . 96.00 DM

69. Nippa, Annegret: Soziale Beziehungen und ihr wirtschaftlicher Ausdruck. Untersuchungen zur städtischen Gesellschaft des Nahen Ostens am Beispiel Dair az-Zor (Ostsyrien). 1982. 220 S. . . . . 74.00 DM

70. Werkmeister, Walter: Quellenanalyse des *Kitab al-'iqd al-farid* des Andalusiers Ibn 'Abd Rabbih (246/860–328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. 1982. 480 S. . . . . 88.00 DM

71. Yola, Senay: Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721–1925). 1982. xiii, 195 S. . . . . 68.00 DM

72. Gronke, Monika: Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil. 1982. 560 S. . . . . 94.00 DM

73. Ursinus, Michael: Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend der Tanzimat. Reformen der rumelischen Provinzialgouverneure im Gerichtssprengel von Manastir (Bitola) zur Zeit der Herrschaft Sultan Mahmuds II (1808–39). 1982. 340 S. . . . . 76.00 DM

74. Langner, Barbara: Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen. 1983. 250 S. . . . . 76.00 DM

75. Reindl, Hedda: Männer um Bayezid. Eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bayezids II. (1481–1512). 1983. iv, 415 S. . . . . 86.00 DM

76. Stojanow, Valery: Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatik. Mit einer Bibliographie. 1983. 329 S. . . . . 78.00 DM

77. Mayer, Thomas: Egypt and the Palestine question (1936–1945). 1983. 392 S. . . . . 76.00 DM

79. Havemann, Axel: Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen. 1983. xxii, 433 S. . . . . 86.00 DM

81. Eccel, A. Chris: Egypt, Islam and Social Change. *Al-Azhar* in Conflict and Accomodation. 1984. xxiii, 611 S. . . . . 84.00 DM

82. Woodhead, Christine M.: Ta'likizade's *Sehname-i hümayun*. A History of the Ottoman Campaign in Hungary 1593–94. 1983. vii, 421 S. . . . . . 84.00 DM

84. Rebstock, Ullrich: Die Ibaditen im Magrib. Die Geschichte einer Sozialbewegung vom 2./8. bis zum 4./10. Jahrhundert. 1983. xxviii, 366 S. . . . 68.00 DM

85. Weil, Jürgen W.: Mädchennamen verrätselt. Hundert Rätsel-Epigramme aus dem Adab-Werk *Alf gariya wa-gariya* (7./13. Jahrhundert). 1984. 181 S. . . . . 54.00 DM

86. Elshahed, Elsayed: Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nagrani. 1983. 306 S. . . . . 82.00 DM

87. Scharlipp, Wolfgang-E.: Auxiliarfunktionen von Hauptverben nach Konverb in der neuuigurischen Schriftsprache von Sinkiang. 1984. 159 S. . . . . 52.00 DM

89. Prokosch, Erich: Osmanisches Wortgut im Sudan-Arabischen. 1983. 75 S. . . . . 44.00 DM

90. Siedel, Elisabeth: Sabahattin Ali, Mystiker und Sozialist. Beiträge zur Interpretation eines modernen türkischen Autors. 1983. v, 387 S. . . . . . 84.00 DM

91. Allouche, Adel: The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962/1500–1555). 1983. viii, 202 S. . . . . vergriffen

92. Haag-Higuchi, Roxane: Untersuchungen zu einer Sammlung persischer Erzählungen. *Cihil wa-šiš hikayat ya gami' al-hikayat*. 1984. vi, 229 S. . . . . 68.00 DM

93. Rieck, Andreas: Unsere Wirtschaft. Eine gekürzte kommentierte Übersetzung des Buches *Iqtisaduna* von Muhammad Baqir as-Sadr. 1984. iv, 747 S. . . . . 104.00 DM

94. Fiedler, Ulrich: Der Bedeutungswandel der Hedschasbahn. Eine historisch-geographische Untersuchung. 1984. ix, 338 S. . . . . 76.00 DM

95. Debus, Esther: Die islamisch-rechtlichen Auskünfte der Milli Gazete im Rahmen des "Fetwa-Wesens" der Türkischen Republik. 1984. 135 S. . . . . 42.00 DM

96. Krüger, Eberhard: Die Siedlungsnamen Griechisch-Mazedoniens nach amtlichen Verzeichnissen und Kartenwerken. 1984. v, 851 S. . . . 110.00 DM

97. Strohmeier, Martin: Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker. 1984. iv, 273 S. . . . . 76.00 DM

98. Agius, Dionisius A.: Arabic Literary Works as a Source of Documentation for Technical Terms of the Material Culture. 1984. i, 375 S. . . . . . . 84.00 DM

99. Collins, Jeffrey G.: The Egyptian Elite under Cromer, 1882–1907. 1984. iv, 389 S. . . . . 78.00 DM

100. Escovitz, Joseph H.: The Office of *qadi al-qudat* in Cairo under the Bahri Mamluks. 1985. v, 280 S. . . . . 76.00 DM

101. Gerber, Haim: Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914. 1985. iii, 343 S. . . . . vergriffen

102. Oehring, Otmar: Die Türkei im Spannungsfeld extremer Ideologien (1973–1980). Eine Untersuchung der politischen Verhältnisse. 1984. iii, 327 S. . . . . 76.00 DM

103. Prätor, Sabine: Türkische Freitagspredigten. Studien zum Islam in der heutigen Türkei. 1985. vi, 193 S. . . . . 48.00 DM

104. Tellenbach, Silvia: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979. 1985. iv, 344 S. . . . . 74.00 DM

105. Simon, Rachel: Libya between Ottomanism and Nationalism. The Ottoman Involvement in Libya during the War with Italy, 1911–1919. 1985. v, 398 S. . . . . 76.00 DM

106. Schupp, Sabine: Labsal dessen, der bei Tag und bei Nacht reist. Ibn Malihs *Uns as-sari was-sarib*. Ein marokkanisches Pilgerbuch des frühen 17. Jahrhunderts. 1985. ii, 150 S., 1 Faltkarte . . . . 48.00 DM

107. Hager, Eva: Volksmacht und Islam. Eine terminologie- und ideologieanalytische Untersuchung zum Politik- und Religionsverständnis bei Mu'ammar al-Qaddafi. 1985. viii, 273 S. . . . . 76.00 DM

108 Jennings, Ronald C.: The Judicial Registers (Ser'i mahkeme sicilleri) of Kayseri (1590–1630) as a Source for Ottoman History. ca. 370 S. (noch nicht erschienen)

109. Ugur, Ahmet: The Reign of Sultan Selim I. in the Light of the Selim-name Literature. 1985. x, 403 S. . . . . 84.00 DM

110. Freitag, Rainer: Seelenwanderung in der islamischen Häresie. 1985. viii, 299 S. . . . . 76.00 DM

111. Malina, Renate: Zum schriftlichen Gebrauch des Kairiner Dialekts anhand ausgewählter Texte. 1987. 217 S. . . . . 72.00 DM

112. Mugheid, Turki: Sultan 'Abdulhamid II. im Spiegel der arabischen Dichtung seiner Zeit. Eine Studie zu Literatur und Politik in der Spätperiode des Osmanischen Reiches. 1987. 383 S. . . . . 86.00 DM

113. Lutfi, Huda: *Al-Quds Al-Mamlûkiyya*. A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents. 1985. vii, 389 S. . . . . 88.00 DM

114. Yusuf, Muhsin D.: Economic Survey of Syria during the Tenth and Eleventh Centuries. 1985. iii, 312 S. . . . . 82.00 DM

115. Scheinhardt, Saliha: Die religiöse Lage in der Türkei. Perspektiven des islamischen Religionsunterrichts für türkische Kinder in der Diaspora. 1986. vi, 287 S. . . . . 76.00 DM

116. Anwari-Alhosseyni, Shams: Logaz und Mo'amma. Eine Quellenstudie zur Kunstform des persischen Rätsels. 1986. xv, 292 S. . . . . 78.00 DM

117. Pohl-Schöberlein, Monika: Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Gabal 'Amil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems. 1986. xi, 254 S. . . . . 78.00 DM

118. Shaikh, Khalil: Der Teufel in der modernen arabischen Literatur. Die Rezeption eines europäischen Motivs in der arabischen Belletristik, Dramatik und Poesie des 19. und 20. Jahrhunderts. 1986. 283 S. . . . . . 78.00 DM

119. Haneda, Masashi: Le Châh et les Qizilbâš. Le systeme militaire safavide. 1987. ii, 258 S. . . . . vergriffen

120. Zirke, Heidi: Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Das achte Kapitel des *Safwat as-safa* in kritischer Bearbeitung. 1987. iv, 282 S. . . . . vergriffen

121. Väth, Gerhard: Die Geschichte der artuqidischen Fürstentümer in Syrien und der Gazira'l-Furatiya (496–812/1002–1409). 1987. vii, 265 S. . . . . 78.00 DM

122. Guth, Stephan: Liebe und Mannesehre. Szenen einer muslimischen Kleinbürgerehe, beleuchtet anhand des Romans "Der Ölzweig" (*Gusn az-zaytun*) von M. 'Abdalhalim 'Abdallah. 1987. xi, 236 S. . . . . 76.00 DM

123. az-Zu'bi, Ziyad al-Ramadan: Das Verhältnis von Poesie und Prosa in der arabischen Literaturtheorie des Mittelalters. 1987. iv, 213 S. . . . . 76.00 DM

124. Berengian, Sakina: Azeri and Persian Literary Works in Twentieth Century Iranian Azerbaijan. 1988. x, 238 S. . . . . 86.00 DM

125. Yousef, May A.: Das Buch der schlagfertigen Antworten von Ibn Abi 'Awn. Ein Werk der klassisch-arabischen Adab-Literatur. Einleitung, Edition und Quellenanalyse. 1988. xii, 156, 265 S. . . . . 84.00 DM

126. Kehl-Bodrogi, Krisztina: Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. 1988. 279 S. . . . . 76.00 DM

127. Bayyud, Hussein: Die Stadt in der arabischen Poesie, bis 1258 n. Chr. 1988. 279 S. . . . . 78.00 DM

128. Tulu, Sultan: Chorasantürkische Materialien aus Kalat bei Esfarayen. 1989. vii, 367 S. . . . . 88.00 DM

129. Graf, Gunhild: Die Epitome der Universalchronik Ibn ad-Dawadaris im Verhältnis zur Langfassung. Eine quellenkritische Studie zur Geschichte der ägyptischen Mamluken. 1990. 410 S. . . . . 88.00 DM

130. Hochhut, Pia: Die Moschee Nûruosmânîye in Istanbul. Beiträge zur Baugeschichte nach osmanischen Quellen. 1986. iii, 214 S. . . . . 64.00 DM

131. Ugur, Ali: The Ottoman 'ulema in the Mid-17th Century. An Analysis of the *Vaka'i'ül-Fuzala* of Mehmed Seyhi Ef. 1986. cxvii, 630 S. . . . . . . 148.00 DM

132. al-Hadrusi, Salem M. H.: *Al-Muntaha fi l-kamal* des Muhammad Ibn Sahl Ibn al-Marzuban al-Karhi (gest. ca. 345/956). Untersuchungen und kritische Edition von Bd 4-5 und 9-10. 1988. iii, 93, 380 S. . . . . .114.00 DM

133. Imad, Leila S.: The Fatimid Vizierate, 969–1172. 1990. ca. 200 S. (in Vorbereitung)

134. Fernandes, Leonor: The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The *Khanqah*. 1988. ix, 203 S. . . . . 84.00 DM

135. von Mende, Rana: Mustafa 'Ali's *Fursat-name*. Edition und Bearbeitung einer Quelle zur Geschichte des persischen Feldzugs unter Sinan Paša 1580–1581. 1989. vi, 362 S. . . . . 74.00 DM

136. Huhn, Ingeborg: Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849–1861) dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren. 1989. ix, 465 S., 11 Faltblätter, 2 Faltkarten. . . . 149.00 DM

137. El-Masry, Ahmad: Die Bauten von Hadim Sulaiman Pascha (1468–1548) nach seinen Urkunden im Ministerium für Fromme Stiftungen in Kairo. 1990. ca. 580 S. (in Vorbereitung)

138. Hamzeh'ee, M. Reza: The Yaresan: A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community. 1990. ca. 410 S. (in Vorbereitung)

139. Migeod, Heinz-Georg: Die persische Gesellschaft unter Nasiru 'd-Din Šah. Mit einem Vorwort von Bert Fragner. 1990. ca. 450 S. (im Druck; erscheint August 1990)

140. Fliedner, Stephan: 'Ali Mubarak und seine *Hitat.* Kommentierte Übersetzung der Autobiographie und Werkbesprechung. ii, 364 S. (im Druck; erscheint Juli 1990)

(Nicht aufgeführte Bandnummern sind vergriffen.)

Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken

herausgegeben von Klaus Schwarz
(Diese Reihe ist erschienen im Verlag aku, Bamberg; zu beziehen über Klaus Schwarz Verlag, Berlin)

1. Winkelhane, Gerd und Klaus Schwarz: Der osmanische Statthalter Iskender Pascha (gest. 1571) und seine Stiftungen in Ägypten und am Bosporus. 1985. 361 S. . . . . 76.00 DM

2. Guellil, Gabriela Linda: Damaszener Akten des 8./14 Jahrhunderts nach at-Tarsusis *Kitab al-I'lam.* Eine Studie zum arabischen Justizwesen. 1985. 447 S. . . . . 86.00 DM

3. Matuz, Josef: Die Steuerkonskription des Sandschaks Stuhlweißenburg aus den Jahren 1563 bis 1565. Unter Mitwirkung von István Hunyadi. 1986. 395 S. . . . . 84.00 DM

4. Hoffmann, Birgitt: Persische Geschichte 1694–1835 erlebt, erinnert und erfunden. Der *Rustam at-tawarih* in deutscher Bearbeitung. 1986. 909 S. . . . . 136.00 DM

5. Schwarz, Klaus und Gerd Winkelhane: Hoga Sa'deddin, Staatsmann und Gelehrter (gest. 1599), und seine Stiftung aus dem Jahre 1614. 1986. 166 S. . . . . 44.00 DM

Islamkundliche Materialien

herausgegeben von Klaus Schwarz

4. Fragner, Bert: Repertorium persischer Herrscherurkunden aus der Zeit vor 1848. Publizierte Originalurkunden. 1980. 390 S. . . . . 76.00 DM

5. Schwarz, Klaus: Der Vordere Orient in den Hochschulschriften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Eine Bibliographie von Dissertationen und Habilitationsschriften 1885–1978. 1980. 722 S. . . . 174.00 DM

6. Zâkir Sükrî Efendi: Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche. Herausgegeben von M. Serhan Taysi. Mit einer Einleitung von Klaus Kreiser. 1980. 160 S. . . . . 48.00 DM

8. Oehring, Otmar: Bibliographie zum Recht und den Internationalen Beziehungen der Türkischen Republik. Titel in Fremdsprachen. 1982. xv, 233 S. . . . . 56.00 DM

9. Ayatollah Chomeini: Der Islamische Staat. Ins Deutsche übersetzt von Ilse Itscherenska und Nader Hassan. 1983. 188 S. . . . . 36.00 DM

(Bände 1–3 sind nicht mehr lieferbar.)

Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker

herausgegeben von Georg Hazai

1. Wannig, Klaus-Detlev: Der Dichter Karaca Oglan. Studien zur türkischen Liebeslyrik. 1980. 738 S. . . . . 94.00 DM

2. Prokosch, Erich: Studien zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen unter besonderer Berücksichtigung des Vulgärosmanisch-Türkischen. 1980. 278 S. . . . . 54.00 DM

Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung

Faksimiles der Fragmente zu den von F.W.K. Müller und A. v. Gabain herausgegebenen Uigurica I–IV. Zusammengestellt und mit Einführung sowie vergleichenden Tabellen herausgegeben von Georg Hazai und Peter Zieme. Leipzig 1982. Quer-4º. 1983. 195 S. . . . . 294.00 DM

Materialien zur Afrikakunde

1. Maurer, Barbara und Klaus Schwarz: Hochschulschriften zu Schwarzafrika 1960–1978. Deutschland-Österreich-Schweiz. x, 226 S. . . . . 58.00 DM

Reprints

'Osmanzade Ta'ib Ahmed: *Hadiqat ül-vüzera* (Der Garten der Wesire). Mit den Fortsetzungen (zeyl) des Dilaver Agazade 'Ömer Efendi, Ahmed Gavid und Bagdadi 'Abd ül-Fettah Šefqat. Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1854/1855. 1969. 296 S., broschiert. . . . . 42..00 DM

Mustafa Selaniki: *Tarihi Selaniki* (Die Chronik des Selaniki). Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1281/1864. 1970. vii, 351, 26 S., broschiert. . . . . 78.00 DM

von Tischendorf, Paul Andreas: Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten, insbesondere im Osmanischen Reiche, mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Ahmed I. Leipzig 1872. 1982. v, 129 S., broschiert. . . . . 38.00 DM

Bestellungen bitte nur an / orders please only to:

Klaus Schwarz Verlag
Inh.: G. Winkelhane
Bergstraße 2
1000 Berlin 41